IRÉNIKON

Tome XXXIII 2e trimestre 1960

Éditorial.

Les pages qu'on lira ci-après, sur la présence réelle, sont dues à un théologien réformé dont les études actuelles se révèlent passionnantes en matière de théologie sacramentaire. Quant l'auteur dit, page 160, que la réservation du ministère consécratoire à un sacerdoce, toute légitime qu'elle soit, n'est pas requise « de nécessité essentielle », il ne fait qu'exprimer la tendance commune de la Réforme. Ni les catholiques, ni les orthodoxes cependant ne pourront le suivre sur ce point, étant donné la fidélité scrupuleuse qu'ils ont toujours attachée à la succession apostolique, par souci de se conformer à une tradition en dehors de laquelle ils se sentiraient privés de toute garantie en une matière grave. Mais, à part ce point, toute l'étude du Prof. Leenhardt vient se situer dans la ligne de recherche continue des théologiens qui, depuis le moyen âge, ont tenté une explication des antinomies apparentes du grand mystère de la foi. Nous croyons même que la tentative de M. Leenhardt peut apporter à tous quelque enrichissement dans cette recherche. Dans ses écrits précédents, elle avait déjà suscité quelques réactions. Il nous paraît que, présentée sous la forme qu'elle a ici, elle marque une évolution, un affinement de la pensée de l'auteur qui, faisant pont entre des conceptions jusqu'à présent très opposées dans la littérature théologique, permettront désormais une collaboration effective dans le domaine de la théologie sacramentaire.

Nous croyons que la présentation de cette étude contribuera plus que beaucoup d'autres à faire connaître le mouvement de la pensée protestante actuelle, sur un des points où sa différence d'avec la nôtre est particulièrement tragique.

La présence eucharistique *

I

Le thème abordé dans ces pages nous situe au cœur des plus profondes réalités de la foi, à un niveau où les mots nous manquent le plus souvent pour exprimer adéquatement ce que notre âme connaît, et cela d'abord parce que notre intelligence est déjà incapable de pénétrer et de saisir clairement ce dont nous voudrions parler. Si le mystère nous affronte quelque part, c'est bien ici, et il s'impose d'autant plus directement, que nous sommes liés à certains faits qui sont historiquement donnés. Il faut avancer sur le chemin de la réflexion, réflexion qui participe largement de la méditation, et même de la contemplation : et cependant il faut analyser, expliquer, justifier. Tâche difficile, pour laquelle on est en droit de demander la collaboration sympathique de ses auditeurs.

Étant donné que j'ai pris, sur la question qui nous occupe, une position que certains — mais non pas tous, et de loin pas — n'ont pas approuvée, je voudrais commencer en rappelant l'essentiel de ce que fut la pensée de Calvin sur le sacrement de la Sainte Cène.

On peut lire sous la plume de nombreux auteurs, sur la pensée de Calvin, des affirmations du genre de celle-ci, prise au hasard : niant la présence réelle, les calvinistes ne voient dans la messe qu'un simple mémorial, bon tout au plus à fixer l'attention, mais vide de tout contenu surnaturel, vide du Christ [1]. Que penser d'une telle appréciation ?

Quelques mots d'abord pour rappeler la doctrine générale des sacrements chez Calvin. Distinguer sans séparer, voilà

* La présente étude a été lue aux journées œcuméniques de Chevetogne en septembre 1958.

1. J. L. Birot, *Apologétique de l'eucharistie*, dans *Eucharistia*, 1934, p. 704.

la règle d'or, pense le réformateur. On doit distinguer les éléments terrestres des grâces célestes, le signe visible de la grâce invisible : distinguer, afin de ne pas attribuer à une chose d'ici-bas une vertu qui ne peut être l'œuvre que du Saint-Esprit. Distinction nécessaire, mais non pas séparation, comme si l'élément terrestre et la vertu céleste n'avaient pas de lien, comme si la grâce invisible n'était pas conjointe au signe visible. « Dieu accomplit ce qu'il promet ès figures, et les signes ne sont pas sans leur effet, pour montrer autant que besoin est, que l'auteur d'iceux est véritable et fidèle [1] ». « Dieu accomplit dedans (c'est-à-dire dans le fidèle), ce que le ministre figure et testifie par l'acte extérieur » [2]. Et cette action de Dieu est opérée par le Saint-Esprit. « Le Saint-Esprit est celui qui apporte la grâce de Dieu avec soi, qui donne lieu en nous aux Sacrements et les fait fructifier » [3]. Le Seigneur « ne repaît pas seulement nos yeux d'un spectacle nu et vide, mais nous mène présentement à la chose, et accomplit de fait ce qu'il figure » [4]. « Dieu besogne par moyens extérieurs » [5].

Ceci posé, il est compréhensible que la Sainte Cène soit tout autre chose, pour Calvin, que la simple évocation mentale de la mort du Seigneur, selon l'opinion qu'on lui a attribuée volontiers. Le Seigneur communique réellement sa chair et son sang. « Ce n'est point par imagination ou pensée que nous le recevons, mais la substance nous est vraiment donnée » [6]. Nous disons que Jésus-Christ descend à nous tant par le signe extérieur que par son Esprit, pour vivifier vraiment nos âmes de la substance de sa chair et de son sang » [7]. « Jésus-Christ lui-même est la matière ou substance de la Cène » [8]. « Il nous faut avoir cette confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps, nous prenons pareillement le Corps » [9].

1. *Inst.*, IV, XIV, 17.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, § 14.
5. *Ibid.*, § 15.
6. *Ibid.*, 19.
7. *Ibid.*, 24.
8. *Ibid.*, 33.
9. *Ibid.*, 10.

Calvin s'oppose à l'idée que tout ne serait, dans la cène, que du domaine de la pensée et destiné uniquement à nous faire connaître, sous une autre forme, ce que la prédication a déjà annoncé ; il souligne que Jésus-Christ commande la manducation expressément : « C'est, écrit-il, que nous sommes vivifiés par la vraie participation qu'il nous donne de soi, laquelle il a signifié par les mots de Boire et Manger, afin que nul ne pensât que cela gît en simple connaissance. Car comme manger le pain, non pas le regarder, administre au corps la nourriture, ainsi faut-il que l'âme soit vraiement faite participante de Christ pour être soutenue en vie éternelle »[1]. « Par la vraie communication que nous avons en lui, sa vie est transférée en nous et est faite nôtre ; tout ainsi que le pain, quand il est pris en nourriture, donne vigueur au corps »[2]. Et cette vraie communication se fait par le signe même que nous recevons, par le pain. « Car à quel propos notre Seigneur donnerait-il en la main le signe de son corps, si ce n'était pour nous rendre certain de la participation d'icelui ? Or s'il est vrai que le signe visible nous est baillé pour nous sceller la donation de la chose invisible, il nous faut avoir cette confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps nous prenons pareillement le corps »[3]. « Nous pourrons inférer de ce que le signe nous est baillé que la substance nous est aussi livrée en sa vérité »[4]. — Ainsi la communication du corps de Christ est faite réellement par le moyen du signe, et n'est-ce pas à tort que le pain est appelé corps, car, dit Calvin : « Il l'offre vraiment et de fait... les signes inventés des hommes... sont plutôt images des choses absentes que marques des présentes... ceux qui sont institués de Dieu (peuvent) emprunter les noms de ce qu'ils testifient sans aucune fallace, et même en ont l'effet et la vérité pour nous la communiquer »... « le pain est appelé corps de Christ, d'autant que c'est un symbole sous lequel notre Seigneur nous offre la vraie manducation de son corps[5] ». « Nous voyons donc à quelle fin tend

1. *Ibid.*, 5.
2. *Ibid.*, 5.
3. *Ibid.*, 10.
4. *Ibid.*, 10.
5. *Ibid.*, 21.

le sacrement : à savoir pour nous assurer que le corps du Seigneur a tellement été une fois sacrifié pour nous, que maintenant nous le recevons ; et en le recevant, sentons en nous l'efficace de cette oblation unique qui en a été faite »[1].

Quand il parle des opinions des théologiens catholiques, il constate qu'avec eux il croit à ce qu'il appelle « la manducation vraie et réale ». La différence avec eux ne porte pas sur la vérité de cette manducation de la chair du Christ ; elle porte « sur la façon » dont se fait cette manducation. Calvin se refuse à dépasser par des explications trop précises les affirmations essentielles que je viens de rappeler, de peur de « s'entortiller », comme il dit, dans des difficultés inextricables. Une grande affirmation suffit ; la communion réelle du corps de Christ est faite par la « force secrète du Saint-Esprit », qui fait parvenir jusqu'à nous la chair de Jésus-Christ, bien qu'elle soit éloignée de nous par si longue distance[2]. « Que s'il semble incroyable que la chair de Jésus-Christ, étant éloignée de nous par si longue distance, parvienne jusqu'à nous pour être notre nourriture, pensons de combien la force secrète du Saint-Esprit surmonte en sa hautesse tous nos sens, et quelle folie ce serait de vouloir enfermer son infinité en notre mesure »[3]. « On fait une injure trop énorme au Saint-Esprit, si on ne croit pas que c'est par sa vertu incompréhensible que nous communiquons au corps et au sang de Jésus-Christ »[4]. Pourquoi vouloir cacher le corps et le sang du Christ sous les apparences du pain et du vin, si ce n'est qu'on pense assurer par là une communication réelle. Mais c'est oublier quelles sont la fonction et la puissance du Saint-Esprit. Parlant des catholiques, Calvin écrit : « Il ne leur semble pas que Jésus-Christ nous soit présent s'il ne descend jusqu'à nous. Voire, comme si en nous élevant à soi, il ne nous faisait pas aussi bien jouir de sa présence... Vu que ce mystère est céleste, il n'est pas requis que Jésus-Christ soit attiré ici-bas pour être conjoint à nous »[5]. Aussi ne faut-il

1. *Ibid.*, I.
2. *Inst.*, IV, XVII, 10.
3. *Ibid.*, § 10.
4. *Ibid.*, § 33.
5. *Ibid.*, § 31.

pas croire que « la manducation vraie et réale » dépende de la présence de la chair et du sang du Christ dans le pain et le vin, « enfermant Jésus-Christ sous le pain » ; la manducation ne doit point être charnelle, comme il en est dans ce cas. « Nous la mettons spirituelle d'autant que la vertu secrète du Saint-Esprit est le lien de notre conjonction avec notre Sauveur »[1]. « Spirituel » ne doit pas être pris ici en un sens mineur. On ne peut le réduire à ne désigner qu'une opération mentale. Ce que nous venons de lire sous la plume de Calvin exclut totalement une telle réduction. Mais notons aussi qu'il est également faux de ramener l'action du Saint-Esprit en cette circonstance, à l'illumination de la foi que crée le Saint-Esprit pour donner l'intelligence du signe. L'Esprit-Saint n'est pas ici seulement l'auteur de la lumière intérieure et de la foi. Son œuvre propre c'est de constituer le lien entre la chair céleste du Christ et le fidèle. Calvin insiste précisément pour dire qu'on n'a pas participation seulement à l'Esprit du Christ « laissant derrière toute la mémoire de la chair et du sang. Comme si ces choses étaient dites pour néant : que sa chair est viande, son sang est breuvage : que nul n'aura vie sinon celui qui aura mangé cette chair et bu ce sang, et d'autres semblables sentences »[2]. Et il insiste sur le fait que l'incarnation du Fils a mis proche de nous la vie dont il est la source, en sorte que la chair qu'il a vêtue est vivifiante pour nous[3]. Le Saint-Esprit nous permet de communiquer à cette chair vivifiante, aujourd'hui au ciel.

Mais on dira que c'est là une explication trop brève et qui peut-être n'explique rien, du moins aux yeux de la raison, et qu'invoquer l'action du Saint-Esprit ce n'est pas résoudre le problème mais l'énoncer différemment. Sans doute Calvin en conviendrait-il, car il n'a pas abordé la question sans un vif sentiment de la faiblesse de ses moyens. Quand il annonce qu'il va en traiter, il ajoute : « Si toutefois il est loisible d'expliquer par paroles un si grand mystère, lequel je vois bien que je ne puis comprendre en mon esprit. Ce que je confesse volon-

1. *Ibid.*, § 33.
2. *Ibid.*, § 7.
3. *Ibid.*, § 8.

tiers, afin que nul ne mesure la grandeur d'icelui à mes paroles, qui sont débiles, puisqu'elles succombent beaucoup au dessous. Plutôt au contraire j'admoneste les lecteurs de ne contenir point leur sens entre si étroites bornes et limites ; mais qu'ils s'efforcent de monter plus haut que ne les puis conduire. Car moi-même, toutes fois et quantes qu'il est question de cette matière, après avoir tâché de tout dire, je vois bien qu'il s'en faut de beaucoup que je n'atteigne à l'excellence. Et combien que l'entendement ait plus de vertu à penser et à estimer, que la langue à exprimer, néanmoins iceluy même est surmonté et accablé par une telle grandeur. Par quoi il ne me reste autre chose en la fin, que de tomber en admiration de ce mystère : auquel à droitement penser, l'entendement ne peut suffire, comme la langue n'est capable de le déclarer »[1].

Paroles qui montrent l'intention réservée, respectueuse de Calvin. Celui-ci ne tente pas de percer un mystère devant lequel il lui paraîtrait plus juste de se taire. Mais il faut cependant s'expliquer un peu. En quelque manière, le moins possible. Dans le *Traité de la Sainte Cène*, mention du Saint-Esprit n'est faite que dans les toutes dernières lignes. Il en faut parler « pour ne pas amoindrir l'efficace de ce saint mystère » dit Calvin ; mais il n'y a là nul souci d'explication devant la raison, d'un mécanisme qui reste mystérieux au sens le plus total du terme. Modestement, le réformateur reconnaît que pour lui, il n'est pas de ceux qui peuvent en dire davantage sur ce point : « comment cela se fait, les uns le peuvent mieux déduire et plus clairement exposer que les autres », écrit-il à la fin du Traité de la Sainte Cène. Il n'est pas de ceux-là, et il conclut en peu de lignes sur cet aveu.

Je passerai rapidement sur les pages que Calvin consacre à la critique de la doctrine romaine. Elles ne me paraissent pas d'une grande valeur parce que, visiblement, Calvin ne s'est pas placé sur le même terrain que son contradicteur. Je dirai même davantage, Calvin n'a pas essayé de le comprendre. Et cela, de deux façons. D'abord en ce qui concerne l'aspect philosophique du débat, le réformateur a d'emblée renoncé à l'aborder.

1. *Ibid.*, § 7.

Je ne serai pas étonné que sa formation littéraire et juridique l'ait mal préparé à affronter une discussion de ce genre. Au respect du saint mystère que Calvin ne voulait pas profaner par d'indiscrètes investigations, s'ajoutait probablement chez lui la crainte d'aggraver la curiosité par la maladresse. L'élégance des manières donne aux démarches de l'esprit comme aux relations civiles, une qualité qui disculpe leur hardiesse. Calvin était trop fin pour ne pas sentir qu'il risquait un faux pas, qui devenait ici une faute.

D'une autre façon encore, Calvin n'a pas pénétré très avant dans la position de ses contradicteurs. On est mal à l'aise de lire sous sa plume les lignes où il évoque la célébration de la messe par ceux qu'il appelle ironiquement les « messateurs » ou les « missotiers » [1]. « La Messe..., pour la bien définir, n'est qu'une pure singerie et batelerie » écrit-il [2]. Mais il est visible, et combien regrettable, que Calvin s'en tient à ce qu'on peut penser des gestes du célébrant quand on les regarde sans les comprendre, sans soupçonner même qu'ils peuvent avoir un sens pour celui qui les accomplit. La critique vaut tout autant que de traiter de fou celui qui parle une langue étrangère que l'on ne comprend pas soi-même. Les mots injustes se succèdent sous la plume de Calvin dans ces lignes polémiques : sorcellerie et sorciers, fatras, mimes, farce... etc. Tout cela vaut contre les mauvais catholiques mais les bons se sentiront simplement incompris. Il y a bien cependant chez Calvin des objections théologiques aux positions catholiques. Les voici, mais je doute qu'elles soient très pertinentes.

Le sacrement, de par sa nature, est signe ; pour que le signe subsiste dans le cas de la Cène, il faut que le pain et le vin gardent leur caractère naturel, faute de quoi ils ne sont plus signes de la nourriture spirituelle dont le Christ nourrit le fidèle. Or la transsubstantiation enlève aux éléments leur être naturel. Voilà la première objection ; le pain n'est plus du pain dans l'opinion romaine. Je pense que le théologien catholique répondrait à Calvin qu'il y a méprise, que la transsubstantiation

1. *Traité de la Sainte Cène*. Paris 1900, p. 134, et *Inst.*, § 4.
2. *Traité...*, p. 133.

n'altère pas la nature physico-chimique des éléments, ce que les philosophes appellent les accidents, en sorte que le pain reste bien du pain qui peut nourrir, bien qu'il ne soit plus substantiellement le pain du boulanger. Je ne discute pas la réponse, mais elle est, du point de vue de la position catholique, légitime.

Seconde objection : la présence locale du Christ dans les espèces eucharistiques aboutit à faire du corps du Christ un fantôme ; le corps du Christ ne peut être ainsi réduit à se cacher derrière des apparences sans perdre sa réalité. A quoi le théologien catholique répondrait, je pense, qu'il y a de nouveau malentendu, car le corps du Christ céleste n'est pas déplacé [1]. Il n'y a pas présence locale comme le dit l'objection ; la conversion de la substance des éléments fait succéder à leur substance la substance du corps et du sang, les accidents demeurant comme signe, mais sans être les accidents de cette substance : en sorte que le corps de Christ est présent « par mode de substance », d'une présence non locale.

Troisième objection : on anéantit la glorieuse ascension du Christ quand on imagine le corps de Christ caché sous des choses terrestres, « abaissé sous les éléments corruptibles de ce monde ». A quoi on pourrait répondre que l'incarnation tout entière soulève la même difficulté ; c'est l'amour de Dieu qui a voulu se manifester dans l'humilité de la chair des hommes, et il poursuit son dessein par cette présence humiliée sous les espèces du repas eucharistique.

Quatrième objection, concernant le caractère sacrificiel de la messe. Les hommes ont fait de la Cène « un sacrifice par lequel nous acquérons la rémission de nos péchés devant Dieu » écrit Calvin, qui qualifie cette déformation de sacrilège diabolique « car on a du tout transféré à la messe ce qui est propre à la mort du Christ, de satisfaire à Dieu pour nos dettes et par ce moyen nous réconcilier avec lui » [2]. On avait déjà répondu à Calvin lui-même et aux réformés en général que la messe n'est point un sacrifice nouveau, mais une nouvelle application de l'unique sacrifice de la croix. Calvin repoussa cette jus-

1. Cfr S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théol.* III, q. 75, 1. 26.
2. *Traité...*, 124-125.

tification comme « pure cavillation »[1]. c'est-à-dire ruse. Il n'y a aucun besoin de nous mettre à faire la même oblation afin de nous appliquer la vertu de l'intercession du Christ ; c'est annuler la croix, que de mettre de telles conditions à la jouissance de ses fruits. Cela nous détourne de reconnaître la mort du Christ comme sacrifice unique, duquel la vertu dure à jamais, dit-il.

Sur ce point, je dois avouer que le théologien protestant que je suis demeure encore aujourd'hui embarrassé de la réponse que l'on fait à l'objection déjà formulée par Calvin et je souhaiterais de pouvoir classer l'affaire sur la foi de telles réponses. En fait, je dois à la loyauté de dire que je n'ai pu encore me convaincre de leur pleine suffisance. Je ne veux pas discuter ici de ce point ; je tenais seulement à indiquer cette difficulté, qui tient peut-être, je me permets de le supposer, au fait que la théologie catholique elle-même n'est pas encore tout à fait au clair sur la doctrine théologique du sacrifice qu'implique le dogme.

Aux objections théologiques que je viens de résumer, Calvin ajoute des objections tirées des conséquences pratiques du dogme de la transsubstantiation. Celui-ci a engendré des pratiques qui ne sont pas édifiantes, et dont certaines mêmes sont idolâtriques ou scandaleuses. Je pense que, sur ce dernier chapitre, certains catholiques au moins seraient en partie d'accord avec Calvin, sinon pour accepter comme objections valables tout ce qu'il dit, du moins pour déplorer les abus et les déformations qu'à subis la piété eucharistique. *Corruptio optimi pessima.* Tout le monde déplore qu'il y ait des corruptions de la foi, mais qui donc peut se prétendre indemne de telles corruptions ? On doit juger sur les principes et sur les intentions, aussi longtemps que des déformations pratiques ne trouvent point de justification. En outre, la sensibilité des protestants est parfois excessive dans ses réactions à l'égard d'une spiritualité qui leur est étrangère et dont certaines manifestations leur demeurent fondamentalement incompréhensibles ; c'est trop facile aux protestants de lancer l'accusation d'idolâtrie, sitôt qu'ils rencontrent une piété qui cesse d'être pure intériorité. Aussi

1. *Ibid.*, 126.

facile d'ailleurs aux catholiques de lancer l'accusation inverse de spiritualisme désincarné et vide de contenu ontologique à l'égard d'une piété qui répugne au formalisme.

Si les objections que Calvin fait à la doctrine catholique ne sont pas, à mes yeux, très décisives sur bien des points, je ne crois pas que la position fondamentale qu'adopte le réformateur soit compromise par cette insuffisance. Le contraire serait plutôt vrai. Calvin semble avoir réagi avant tout contre l'interprétation populaire de la doctrine eucharistique, contre les abus que paraissait justifier une doctrine que l'on ne se préoccupait pas de défendre contre certaines graves décadences pratiques. Mais l'insuffisance de sa critique relativement aux problèmes fondamentaux laisse quelques questions sans solution, et par conséquent aussi quelques avenues ouvertes. Le plus important à mes yeux, dans la pensée de Calvin, ce n'est pas le Non qu'il a dit à la messe romaine telle qu'il la voyait. Le plus important c'est, d'une part, qu'il ait voulu si fermement assurer à l'Église une foi explicite en la communication véritable au corps et au sang du Christ céleste, en liaison non moins explicite avec l'incarnation ; et que d'autre part, il ait placé la question posée par cette communication sous le signe de l'action secrète et mystérieuse du Saint-Esprit.

Il n'est pas inutile de souligner rapidement la portée de ces deux points, dont on peut dire que l'un intéresse spécialement les protestants, alors que l'autre intéresse plutôt les catholiques.

Aux protestants, il n'est pas inopportun de rappeler que Calvin n'a rien de commun avec le spiritualisme dont certains pensent devoir le féliciter. Calvin parle à réitérées fois de la substance du corps ou même de la substance de la chair et du sang du Christ, dont la Cène donne au fidèle la participation. Le mot *substance* n'apparaît pas sous sa plume par hasard. Il a chez lui au fond le même sens que chez les catholiques, parce qu'il désigne la réalité du corps du Christ communiquée au fidèle indépendemment des « accidents » qui demeurent dans le ciel. Seulement Calvin s'intéresse exclusivement à la substance du corps du Christ, tandis que les catholiques, parant de substance, s'intéressent à celle du pain qui subira une

conversion. En parlant de la substance du corps du Christ, Calvin entend éviter tout spiritualisme qui oublierait que la communion au Christ ne peut se réaliser que par les voies instituées par Dieu lors de l'incarnation. On n'a point à « imaginer » ni à « sentir » ; on a à recevoir le Christ venu dans une chair et monté au ciel. C'est avec lui que le saint mystère de la Cène établit cette communication qui incitait le réformateur à l'adoration plutôt qu'à l'explication. Il y a là un réalisme qui est devenu trop souvent étranger à la piété et à la théologie protestantes. Bien sûr, et il faut le remarquer, ce n'est pas un réalisme du sacrement comme tel, en tant qu'instrument de la communication au corps du Christ, dans sa relation avec la substance du corps du Christ. En ce sens, on peut préciser que Calvin n'a pas professé la présence réelle du Christ dans les éléments constitutifs du sacrement tels qu'ils sont entre les mains des hommes. Mais le réalisme de Calvin n'évacue nullement la substance à laquelle communique le croyant grâce à l'action miraculeuse, proprement mystérieuse du Saint-Esprit. S'il n'y a pas présence réelle dans les éléments, il y a présence réelle par le moyen du sacrement au fidèle qui le reçoit.

Calvin n'est pas allé au delà, me semble-t-il. Et l'on comprend que sa position ait paru incertaine, boiteuse, imprécise à beaucoup de théologiens, soit qu'ils lui aient reproché d'aller jusque là, c'est-à-dire jusqu'à l'affirmation d'une communication au corps du Christ par le moyen du sacrement, soit qu'ils lui aient reproché de ne pas aller au delà, c'est-à-dire de ne pas aller jusqu'à reconnaître la présence réelle dans les éléments mêmes du sacrement.

S'il est intéressant de relever que Calvin n'est pas le spiritualiste qu'on a fait de lui parfois, il est intéressant aussi de rappeler qu'il n'a cessé d'affirmer que la participation à la substance du corps du Christ se faisait par l'action secrète du Saint-Esprit. Peut-on dire qu'en parlant ainsi Calvin ait cru qu'il fournissait une explication véritable du mystère eucharistique ? La façon dont il s'exprime permet d'en douter. Je dirai plutôt qu'il pose ainsi le plan sur lequel il veut situer le problème, mais il ne se sent pas appelé à scruter celui-ci plus avant. Il écrit en conclusion du *Traité de la Sainte Cène*, après avoir une fois

de plus affirmé « qu'en recevant en foi le sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ » : « Comment cela se fait, les uns le peuvent mieux déduire et plus clairement exposer que les autres ». Sur quoi, il termine en quelques lignes son Traité renonçant visiblement à se ranger parmi ceux qui peuvent bien déduire et exposer clairement comment cela se fait. L'explication catholique, telle qu'il l'a comprise, il la refuse. Il se contente d'indiquer qu'on doit, pour éclairer la question, se placer résolument à un autre point de vue en faisant intervenir comme facteur majeur de l'explication, la vertu du Saint-Esprit.

II

Affirmer la prépondérance de l'Esprit Saint dans le mystère eucharistique, ce n'était pas innover. Cependant il semble bien que Calvin ait ignoré qu'en parlant du rôle primordial de l'Esprit Saint, il rejoignait une tradition ancienne et solide. Il n'aurait pas manqué de s'appuyer sur elle, s'il s'était rendu compte de ce fait. En effet, les liturgies primitives donnent une importance caractéristique à l'épiclèse, c'est-à-dire à la prière dans laquelle Dieu est invoqué pour demander d'envoyer le Saint-Esprit (ou le Verbe) sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, et pour faire que ce corps sacré et ce précieux sang produisent leurs salutaires effets dans les communiants.

Mon propos n'est pas d'évoquer les questions complexes que posent la destinée de l'épiclèse et sa quasi disparition dans la liturgie occidentale. Lietzmann pense que l'idée de l'épiclèse était liée à l'idée que l'eucharistie était un repas de communion ; elle aurait été reléguée au second plan pour ne subsister plus que sous forme de trace, du fait que la messe aurait été conçue comme le sacrifice réel du corps et du sang du Christ. C'est là une vue que l'on peut discuter, surtout si l'on tient que la Cène fut dès l'origine un repas sacrificiel. Quoi qu'il en soit, il me paraît ici utile d'indiquer que l'invocation de l'Esprit

Saint par l'Église au centre du mystère eucharistique donne à toute l'action liturgique un caractère propre. Selon que le pain et le vin sont devenus le corps et le sang du Christ par l'action du Saint-Esprit que Dieu envoie du ciel en exauçant une prière de l'Église, ou qu'ils le deviennent parce qu'une formule est prononcée par un prêtre *in nomine Christi*, les perspectives me paraissent assez différentes. Je ne voudrais pas exagérer l'opposition, parce que les paroles prononcées par le Christ lors de l'institution de la Cène sont toujours regardées comme la raison dernière de la grâce eucharistique ; et par ailleurs, il est assez évident que la prière anime toute la liturgie, même lorsqu'il est admis que le seul énoncé des paroles du Christ *Hoc est corpus meum* a la vertu de convertir le pain au corps du Christ.

Il n'en demeure pas moins que la pensée et la piété sont orientées assez différemment dans l'un ou l'autre cas, et la chose est d'autant plus sensible que l'on n'oubliera point que le Saint-Esprit est une personne, et non un fluide anonyme.

Insister sur l'épiclèse, c'est souligner que l'événement demandé est accordé librement par Dieu, qu'il ne résulte point d'une opération en quelque manière mécanique, dont quelqu'un aurait la recette vénérable et sans défaillance. On souligne un aspect du mystère, en laissant à la décision de Dieu le rôle d'en accorder la grâce dans le moment présent, à ce lieu et à ces fidèles qui le prient. La foi est moins menacée d'être supplantée par la vue ; l'attente de l'exaucement la met même à l'abri des impatiences ; l'Église ne possède rien encore, que la promesse et la prière, elle reçoit tout et tout ce qu'elle reçoit est neuf. L'intervention du Saint-Esprit garantit cette radicale nouveauté. En disant que la substance des éléments est changée, on exprime bien la nouveauté de la grâce eucharistique ; mais en reconnaissant que les accidents subsistent, on avoue une insertion du nouveau dans l'ancien, qui est significative. La grâce s'est enfermée dans la nature de ce monde ancien. Lorsqu'on souligne l'action du Saint-Esprit, on ne compose pas ainsi avec le monde ancien ; l'action de l'Esprit Saint saisit le monde ancien, le saisit radicalement ; il œuvre en lui de façon créatrice. Et il n'est pas sans signification que l'on ait plusieurs fois, en relation avec la prière épiclétique, rapproché l'eucharistie de

la création. Saint Jean Damascène écrivait : « Comme autrefois Dieu fit toutes choses par l'opération du Saint-Esprit, ainsi maintenant c'est encore la vertu du même Esprit qui accomplit ce qui surpasse la nature et que la foi seule peut saisir ».

On pressent enfin que l'insistance sur le rôle de l'Esprit Saint, en accentuant le caractère total et mystérieux de la grâce eucharistique, tende aussi à décourager les explications rationnelles. La foi se sait devant un fait qui déborde si complètement les prises de l'intelligence, qu'il ne reste à celle-ci que l'aveu de son incompétence. Une humilité s'impose, dont on conçoit la nécessité moins radicale lorsqu'on pense le problème indépendamment de la personne et du rôle du Saint-Esprit, à partir des fonctions attribuées à une institution et des paroles mises en œuvre.

III

Demeurons donc dans la perspective ainsi tracée et demandons-nous ce que fait l'Église quand elle célèbre l'eucharistie. Elle s'assemble pour l'adoration autour de la lecture de l'Évangile, aux pages où est rapporté le récit de l'institution de ce sacrement par le Christ Jésus. En lisant ces pages, elle ne fait point une lecture « historique ». Elle lit ce récit parce que le Christ a voulu que ses disciples fissent « à sa mémoire » ce qu'il avait fait dans la chambre haute. Aujourd'hui, par conséquent, on rejoint la pensée du Seigneur en agissant ainsi ; on lui donne une actualité qu'elle n'a point perdue quant à ce qui est du Christ lui-même, et qui se réalise quant à ce qui est de son Église, chaque fois qu'elle obéit à son ordre : « Faites ceci en mémoire de moi ». C'est la volonté du Christ qui s'accomplit dans cette lecture, c'est lui qui préside à cette lecture et la vivifie. Le Saint-Esprit, promis à ceux qui garderont la Parole du Fils, est accordé à l'Église qui s'assemble pour rejoindre le Christ ; et c'est lui qui la rejoint. Le Seigneur accomplit sa promesse. Il vient. Les paroles que l'on trouve au livre saint deviennent ses propres paroles. Il transforme le récit en « anamnèse ». On a donc raison de dire que les paroles du Christ, lors de l'institution de la Cène, ne peuvent être simplement répétées, comme on ferait d'un simple

récit historique. Ce n'est pas de sa propre initiative, par curiosité et pour se rafraîchir la mémoire, que l'Église les dit à nouveau aujourd'hui. C'est par obéissance, afin d'entrer et parce qu'elle entre dans l'intention de son Seigneur et Sauveur. C'est pour donner lieu à sa volonté d'exercer sur elle l'action bénéfique qu'il a promise. Alors, ce qu'elle dit, elle ne le dit point en son propre nom, mais au nom du Christ même. Tel est le privilège de l'Église, d'être ainsi le lieu où le Christ prononce chaque jour à nouveau les paroles de la vie éternelle ; le lieu en particulier où il prononce les paroles du mystère eucharistique. Pour souligner ce privilège et dans l'intention de le préserver d'une dilution profane, on peut réserver à un sacerdoce la charge de parler *in nomine Christi* ; mais cette réservation n'est pas requise de nécessité essentielle, car c'est l'Église dans son ensemble qu'il récapitule en lui dans une commune prière pour que l'Esprit Saint réponde à l'attente de la foi et vivifie les énoncés humains. C'est là un premier aspect de la présence du Seigneur lors de la célébration de la Sainte Cène. Le Seigneur est présent parce qu'il exauce la prière de ceux qui sont réunis en son nom. Mais cette présence, bien qu'elle soit véritable, n'est encore qu'objective ; elle est un *être-là* ; c'est une *présence pour*... Elle appelle davantage. La Cène va en accomplir les virtualités. Non seulement le Fils de l'homme est venu, selon la parole de Jésus, mais il est venu pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude.

Cette parole met en relief le lien qui rattache la venue de Jésus-Christ et la passion, l'incarnation et la croix. Il y a en effet unité théologique entre les notions d'incarnation et de sacrifice. Les deux termes de la vie historique du Christ sont les deux manifestations de la même volonté divine. Le Christ sur la croix achève la démarche commencée à l'incarnation en manifestant sa signification dernière. Le sacrifice était déjà impliqué dans l'incarnation. Saint Paul soulignait bien cette unité profonde dans l'hymne de *Phil.* 2. De même, saint Jean n'a pu présenter la venue du Logos dans une chair sans évoquer le combat de la lumière et des ténèbres, pour rappeler que la lumière n'a pas été reçue par les siens. Le vieux Siméon lui-même annonce à Marie que son enfant sera un signe autour duquel se noueront des drames en Israël.

De même, la venue du Christ dans son Église assemblée se situe sur la ligne qui unit théologiquement incarnation et sacrifice. Le Fils de l'homme vient, et il vient pour se donner. De même que la croix du Golgotha fait apparaître dans toute sa signification le mystère du Christ parmi son peuple, la Cène donne toute sa signification à tout le ministère du Christ au sein de son troupeau. De même encore que la venue du Christ dans le monde se perpétue dans sa venue renouvelée dans l'Église qu'il a fondée et qu'il aime — son Épouse — de même le don que le Christ fait de sa vie au monde se perpétue dans la Sainte Cène qu'il a instituée pour être le cœur vivant de cette Église.

Et de fait, les paroles prononcées par Jésus dans la chambre haute expriment bien la volonté de se rendre présent en tant que victime donnée pour le salut des pécheurs. La pensée du sacrifice est ici au premier plan. Le Christ qui donne le pain, c'est le Christ qui se donne.

Il faut rapidement rappeler que la victime du sacrifice institué dans l'alliance ancienne était offerte par les pécheurs, selon la volonté de miséricorde de Dieu qui veut, non pas la mort du pécheur, mais qu'il se repente et qu'il vive. Le sacrifice est la voie du pardon, parce qu'il est la voie, ouverte par Dieu et offerte par sa grâce, de la repentance qui permet la restauration de la communion de vie avec Dieu.

La présentation des victimes animales à l'autel signifiait l'aveu de culpabilité de la part du pécheur ; la vie qui se répandait avec le sang de cette victime immolée, c'était la vie du coupable frappé pour sa faute par la justice divine ; en posant ses mains sur la victime et par la confession de sa faute, le coupable s'associait à cette victime et acceptait cette mort comme la sienne. Il s'offrait avec elle intérieurement. Cependant la victime immolée était agréée par Dieu comme l'expression valable de la repentance du pécheur. Après que l'homme se fût soumis aux exigences posées par la justice de Dieu, la miséricorde divine répondait en réalisant son dessein fondamental. Le pécheur était convié à entrer en possession du pardon. Il participait au repas auquel Dieu l'acceptait dans sa grâce pour le réintégrer dans sa communion. Saint Paul rappelle que les

Israélites mangeaient la viande du sacrifice pour communier à l'autel, c'est-à-dire à Dieu (*I Cor.* 10. 18).

C'est sur le fond de ces notions fondamentales que se comprennent les paroles du Christ lorsqu'il distribue le pain, disant : « Ceci est mon corps ». Celui qui est venu pour donner sa vie va au devant d'un sacrifice volontaire, auquel il associe les siens conformément aux thèmes essentiels de la théologie sacrificielle. Ce qu'il offre en distribuant le pain, c'est son corps donné.

Le sacrifice auquel se réfère la distribution de ce pain n'est pas un accident de l'histoire. Il est intégré dans une volonté de service, dont il est l'expression dernière, et la plus éclatante, mais cette volonté dépasse l'événement et s'enracine dans les desseins les plus profonds de Dieu, dans le cœur douloureux de qui la passion était déjà inscrite bien avant que l'incarnation ne marque son commencement historique, et que les soldats romains ne lui donnent sa forme tragique et sanglante.

Or, ce pour quoi Jésus-Christ est venu, et ce qu'il a fait durant tout son ministère, il le fait encore dans ces heures dernières. Il a aimé les siens, il les aime jusqu'au bout. Il va donner sa vie pour leur rendre le service suprême, qui est de les réintégrer dans la communion avec Dieu, dans leur statut filial. Il s'offre pour les associer à son sacrifice, les entraînant dans sa mort comme faisaient les victimes offertes sur l'autel. Sa mort doit être la leur. C'est en leur faveur et à leur place qu'il meurt. Substitution qui ne les dispense pas de mourir ; elle ouvre au contraire la seule voie possible pour répondre à l'exigence divine. Le Christ embrasse dans son sacrifice tous ceux pour lesquels il meurt. En lui tous sont morts, parce qu'il est mort pour tous.

Ainsi dans le sacrifice même du Christ est impliquée la nécessité de la participation des hommes. Il n'y a pas là un acte isolé. Le Fils de l'homme est, en ce sens, l'Homme, l'*ἄνθρωπος* par excellence, qui offre le sacrifice définitif et total. Tous doivent avoir part au sacrifice qui est fait pour eux. L'institution de la Cène « à la mémoire de... » selon la formule attribuée au Christ — d'ailleurs peut-être bien authentique — par saint Paul, découle par une nécessité interne de la volonté sacrificielle du Christ. La permanente valeur de l'acte auquel il se

réfère appelait la répétition. Les autres sacrifices valaient chacun pour le seul fidèle qui l'offrait. Ce sacrifice-là, au contraire, est offert par une volonté qui embrasse les multitudes. Il vaudra pour elles aussi largement comprises dans le temps et dans l'espace, que l'amour divin qui les cherche pour les sauver.

Jésus-Christ donne une forme précise à sa volonté de faire participer ces multitudes au sacrifice qu'il offre en sa personne pour elles. Il donne le pain qu'il a rompu et prononce cette affirmation : « Ceci est mon corps donné pour vous ». L'évocation du sacrifice est évidente puisqu'il est fait mention de ce corps en tant qu'il est engagé dans l'immolation sacrificielle ; c'est parce qu'il est donné que le corps du Christ est évoqué. Le corps du Christ joue là, au plan du rite, de par la volonté du Christ, le rôle que les viandes sacrifiées jouaient dans l'ancien Israël. Elles étaient bien la victime immolée en lieu et place du pécheur, sa figure et la manifestation de sa culpabilité, l'expression de sa repentance et son humble démarche pour obtenir la grâce du pardon annoncé et promis. Mais elles étaient aussi, après le sacrifice, l'instrument de cette grâce du pardon qu'on était venu chercher. On mangeait cette grâce en mangeant cette viande. On recevait la vie que Dieu rendait au pécheur en recevant, des mains de celui qui avait immolé, la victime désormais agréée par Dieu et qu'il rendait pour communiquer la grâce accordée. De même, quand le Christ distribue le pain dont il dit : « Ceci est mon corps donné pour vous », il institue pour le moderne Israël une participation directe à son sacrifice.

IV

Telle est l'intention du Christ ; mais on est incertain sur la portée précise des mots. En quel sens faut-il penser que le pain *est* le corps ?

Il faut écarter deux interprétations, l'une et l'autre excessives. L'ultra-symbolisme réduit à l'excès la signification de la déclaration du Christ, en écartant l'idée qu'il y aurait, entre le corps du Christ et le pain, une relation directe. Un tel sym-

bolisme nie que la présence du pain et sa manducation soient véritablement voulues par le Christ comme moyens de la participation à son sacrifice, et que, par conséquent, cette présence et cette manducation soient le moyen de cette participation et l'effectuent réellement.

A l'inverse, l'ultra-réalisme assimile le pain au corps du Christ d'une façon si étroite, que la destinée du corps du Christ est confondue avec la destinée du pain ; on mange avec ses dents l'un comme l'autre.

Si je ne me trompe pas, le dogme de la transsubstantiation a voulu tracer, entre ces deux excès, une voie médiane qui reconnaît leur place au symbole et à la réalité en même temps, mais les limite l'un par l'autre. Il est bien entendu que les formulations de ce dogme ne doivent pas — ne *devraient pas* être interprétées à la lumière d'une théologie particulière. Est-on toujours fidèle à ce propos ? C'est une autre question. Est-il même possible de l'être ? Cela est encore une autre affaire.

L'intention générale du dogme demeure donc, en principe, étrangère à une interprétation philosophique particulière, et sans doute cela autorise-t-il à se méfier de toute majoration philosophique des expressions utilisées pour sa formulation. Après tout, le mot transsubstantiation était déjà entré dans le langage théologique avant que le thomisme ne lui donnât l'empreinte aristotélicienne qu'il a gardée.

Je veux donc trouver dans le terme transsubstantiation cette volonté de refuser à la fois l'ultra-symbolisme et l'ultra-réalisme. En parlant de substance on affirme que le pain est intéressé à l'action que vise le Christ ; on lui assigne un rôle positif en tant qu'il est cette réalité du monde créé qui se nomme pain. En ajoutant que la substance est l'objet d'une intervention miraculeuse qui la transforme au plus profond de son être, on prévient toute tentation de réduire l'action de la grâce à l'action directe et brutale des éléments constituant la structure physico-chimique du pain ; on prévient le magisme. Ce n'est point diminuer la portée de la doctrine de la transsubstantiation, que de ne pas y trouver une explication scientifique, raisonnable de l'affirmation du Christ : « Ceci est mon corps ». On a voulu élaborer une telle explication et les théologiens en ont beaucoup

discuté. A quoi est-on arrivé ? A quelques propositions qui sont philosophiquement très discutables et peut-être impensables, parce qu'elles contreviennent à la logique du système admis au départ : des accidents qui ne sont subjectés par rien ; une quantité qui n'a pas son effet formel, l'extension ; des accidents qui engendrent une substance quand ils se corrompent ; des accidents qui se comportent comme des substances en fournissant des activités telles que nourrir l'homme... etc. Devant ces difficultés philosophiques, il ne reste plus qu'à recourir au miracle, à l'intervention de Dieu, au mystère. Mais on en appelle alors à la foi, et l'explication perd son caractère scientifique.

Ce n'est pas non plus diminuer la portée de la doctrine de la transsubstantiation que de douter qu'elle conserve au verbe *être* la plénitude de la signification logique du verbe *être* que l'on fait souvent honneur à cette doctrine de pouvoir sauvegarder. On dit : le verbe *être* implique une identité : le pain est le corps, ou bien le Seigneur nous trompe. Faisons abstraction de l'absence du verbe *être* dans la parole originale du Christ ; avons-nous néanmoins dans la transsubstantiation élaborée par les théologiens une véritable affirmation de l'identité du pain et du corps ? Si réel que soit, selon cette doctrine, le lien entre le pain et le corps, il laisse néanmoins entre eux une distance, je dirai même un vide qui empêche absolument de les identifier. On dit bien que le Corps du Christ est produit par la conversion de la substance du pain à la substance du corps ; mais cette substance du corps ne se trouve cependant pas, sous les accidents qui demeurent, dans la même relation à ceux-ci que n'était la substance du pain. Cela sauve la doctrine de la transsubstantiation du reproche de tomber dans le grossier réalisme des capharnaïtes. Mais si cela situe bien cette doctrine dans la position médiane qu'elle voulait établir, le mot *conversion* a-t-il encore un sens précis, capable de fournir une explication de ce qui se passe ? Il y a lieu d'en douter. On dit qu'il y a conversion de la substance du pain à la substance du corps, pour maintenir l'unité qui fait que le pain donne communication au corps de Christ, davantage que pour expliquer comment se fait cette communication. Il me paraît qu'en parlant de conversion, on

écarte l'erreur plutôt qu'on ne définit la vérité. On refuse deux façons de comprendre pourquoi et comment il y a communication du corps de Christ. Saint Thomas d'Aquin, si mon souvenir est juste, aboutit à l'idée de conversion par un processus d'élimination : on ne peut parler, pense-t-il, ni de déplacement local du corps céleste du Christ, puisqu'il est au ciel (et il demeure au ciel, ce que la polémique réformée semble avoir oublié) ; on ne peut parler davantage de création puisqu'il existe déjà. Il ne reste plus qu'une voie, c'est parler de conversion. Démarche logique qui semble bien signifier que ce terme s'impose moins pour ce qu'il dit que pour ce qu'il écarte.

Le mystère demeure, avec le miracle qu'il suppose. Les données techniques de la doctrine de la transsubstantiation indiquent ce mystère, mais elles ne le lèvent pas.

Qui s'en étonnerait ?

V

Dans ces conditions, on peut reprendre la réflexion à partir de la parole de Jésus-Christ sur le pain, pour tenter une approche qui, sans avoir davantage la prétention de percer le mystère, en indiquerait les contours, au cours d'une démarche dont l'inspiration philosophique serait différente. Je ne peux, sur ce point, que proposer une esquisse.

Le pain dont le Christ dit : « Ceci est mon corps » appartient au monde des choses créées. Son être est relatif, c'est-à-dire posé par Dieu, le créateur qui seul est l'être existant par lui-même. La relativité de l'être créé le situe entre son origine et sa fin, c'est-à-dire entre la cause par laquelle il est et la cause pour laquelle il est. L'être créé est, d'une part, parce que Dieu l'a voulu dans l'être, et, d'autre part, parce que Dieu l'a voulu dans le devenir. Dieu pose son « être » et il pose son « être tel ». Pour connaître l'être, il faut saisir à la fois son « être » et son « être tel », la relation causale qui le pose et la relation finale qui le qualifie.

Je me hasarderai à faire un rapprochement avec le début du livre de la Genèse. Le monde est présenté dans un double éclairage. Il est d'une part chaos ; à ce chaos on ne peut refuser d'être.

Mais on ne peut reconnaître en lui le monde créé. Le monde créé apparaîtra par l'effet de cette finalisation qui imposera au chaos d'être ceci ou cela, terre, ciel, lumière, etc., lorsque le Dieu souverain parlera et, par la puissance de l'Esprit, finalisera le chaos. La connaissance réelle du monde ne peut se réduire à saisir la relation de causalité, qui intéresse la science. On ne sait pas quelle est la raison dernière de l'être, tant qu'on ignore son sens, sa signification, ce *pour quoi* il est, la fin en vue de quoi il a été posé dans l'existence. Sa vérité, son être propre, sa substance consiste dans cette finalité, qui le qualifie, le spécifie. Au plan physico-chimique, toute la création est une même matière première. Au plan métaphysique, la création est intelligée par assignation d'une finalité spécifique. Je crois qu'on peut dire à bon droit avec Aristote que la raison métaphysique de la substantialité des choses, c'est la finalité.

Aussi, lorsque le Seigneur Jésus assigne au pain dans les circonstances que l'on a évoquées cette finalité d'être son corps, il est possible de parler de transsubstantiation. L'intelligence de ce pain n'est plus dans la connaissance de sa fonction profane d'être l'aliment du corps, fonction qu'il peut conserver en quelque sorte accidentellement. L'intelligence véritable de ce pain est fonction de la parole souveraine que le Seigneur a prononcée en prenant et en distribuant ce pain.

La parole du Christ donnant le pain exprime donc sa volonté de se rendre présent en tant que victime donnée pour le salut des pécheurs. Mais cette démarche a un autre aspect, comme la démarche sacrificielle de l'Israélite dont elle accomplit définitivement les virtualités christologiques. Il n'y a pas que la victime, il y a celui qui l'offre. Il n'y a pas que l'immolation, il y a l'oblation. Le sacrifice n'est pas seulement rupture et mort, il est aussi — et en un sens il est d'abord — offrande et don, et c'est à cela qu'il vise en dernière analyse, puisque la pensée la plus profonde du croyant et la dernière fin du rite sacrificiel est le retour de la brebis dans le bercail du souverain berger des âmes. Le sacrifice est à la fois offrande propitiatoire et offrande latreutique.

Dans le Christ déjà il en est ainsi. Il consent à la croix parce qu'elle est le chemin de la parfaite obéissance à Dieu. Le jardin

de Gethsemané a vu le combat de cette obéissance, et son triomphe, et l'*Épître aux Hébreux*, dans la perspective sacrificielle qui est la sienne, souligne justement l'obéissance du Fils.

Or, l'obéissance, comme l'immolation, est consentie par l'amour de celui qui est venu pour servir, par l'amour de celui qui s'offre en sacrifice en vue du salut de la multitude. Non seulement il a accepté de mourir pour eux, mais déjà il s'offre pour eux. Il se substitue à eux, non seulement comme victime, mais comme offrant ; il se substitue au croyant, non seulement sur l'autel, mais sur le chemin qui y conduit. Désormais, ce n'est plus le fidèle qui valide sa démarche à l'autel en s'assimilant à la victime par l'imposition des mains, mais la victime a pris l'initiative elle même ; elle précède le fidèle et sa démarche prévenante conduit maintenant le fidèle vers l'autel. La démarche du Christ dans l'oblation de sa vie à Dieu enveloppe celle du pécheur, déjà engagé par la charité du Christ dans ce sacrifice. Le Christ a pris la place à la fois de la victime offerte et de celui qui l'offrait. Et par cette double substitution, il a voulu associer les siens non seulement à l'immolation mais à la volonté d'oblation qui lui donnait sa signification formelle. L'initiative du Christ anticipe la démarche du pécheur et l'appelle.

C'est soutenue par cette charité prévenante que l'Église participe au repas sacrificiel. Elle répond à l'intention du Christ qui, en s'offrant lui même, invite l'Église à l'offrir à son tour comme le sacrifice que nul ne pouvait offrir. Elle participe dans la reconnaissance à cette oblation du Christ, parce que le Christ l'a associée déjà à l'obéissance dont il voulait le bénéfice pour tous ; de telle sorte qu'elle était présente et active en lui lorsqu'il s'offrait à Dieu.

En sorte que maintenant, quand elle célèbre « la mémoire » du sacrifice du Christ, l'Église agit à nouveau — et maintenant par obéissance de foi et consentement de cœur — au titre de celui qui offre le sacrifice. Quand le repas sacré est offert par le Christ, l'Église est associée par lui à la démarche qu'il fait éternellement pour le salut des pécheurs. Matériellement, il n'y a pas nouveau sacrifice.

Mais si le sacrifice n'est pas renouvelé, la volonté rédemptrice qui lui donnait sa signification formelle, trouve à nouveau

une expression concrète. Ainsi, le sacrifice du Christ retrouve son actualité. La Cène du Seigneur rend présent son sacrifice, en référence matérielle à la croix et en référence formelle à la charité divine qui l'a dressée. Le ministère sacrificiel du Christ qui se prolonge au ciel par son intercession auprès du Père se poursuit sur la terre par la répétition, en mémoire de lui, des actes qu'il a posés dans la chambre haute.

Ainsi la célébration du rite eucharistique réalise la présence du Christ à son Église selon trois modes.

Lorsque l'Église s'assemble au nom du Seigneur et en obéissance à son ordre de faire cela en mémoire de lui, elle invoque sa présence et le Seigneur, fidèle à sa promesse, vient au milieu des siens. Il est le célébrant principal de l'office cultuel. Il est présent pour ceux qui sont présents. C'est la première idée que contient la notion de présence, présence qui consiste à être là. Mais ce n'est encore qu'une présence sans relation réelle avec les choses et les hommes, une possibilité de présence réelle qui ne se réalisera que si cet « être là » s'enrichit des relations qu'il établira avec les choses et, par le truchement des choses, avec les hommes. Il doit s'engager pour se signaler et rendre sa présence réelle aux autres par les choses.

Ce second mode de présence s'accomplit parce que le Christ établit avec le pain cette relation que marque sa parole : « Ceci est mon corps ». Le pain est désormais le signe de la présence du Christ, par lequel sa présence devient accessible et communicable. Non seulement le Christ est là *pour* se rendre présent, mais il est *présent par* l'acte qui le rend présent, par la parole qui fait du pain son corps, et sa présence qui n'était encore qu'une possibilité pour les autres devient *réelle* objectivement, liée à cette chose.

Mais cette seconde présence qui « réalise » la présence, n'a pas sa fin en elle-même. Le Christ s'est rendu présent afin de se communiquer, afin d'entrer en communion avec son Église, avec les membres de son corps. Sa présence ne se réalise par le pain qu'en vue de se communiquer aux fidèles. De personne à personne, la présence consiste en cette communication intime qui rend un *sujet présent* à un sujet, l'atteignant au cœur de sa vie, au centre de sa liberté. La présence du Christ

à son Église achève ainsi le mouvement dont l'incarnation a été le commencement ; elle couronne le don du Fils au monde par sa présence au croyant dans l'Église.

VI

Quelques mots pour conclure.

Dans le mouvement liturgique que je viens d'évoquer, il n'y a pas de temps d'arrêt qui nous permettrait de considérer isolément et pour elle-même la réalité à laquelle s'applique l'action du Christ. A aucun moment, ni l'Église ni le pain ne sont détachés de la volonté divine qui les suscite, qui les atteint, qui les fait être et être ce qu'ils sont. Pour aucune opération dont ils sont le sujet ou l'objet, on ne les regarde indépendemment de l'opération dont le Christ est le sujet et qu'accomplit le Saint-Esprit.

En principe, tel est le cas pour toute réflexion chrétienne. La charité divine est considérée comme le moteur de toute action, tout est plongé dans son courant pour participer de sa vie.

En fait, on peut se demander néanmoins s'il n'y a pas deux façons de saisir le rôle de la motion divine dans l'économie de la foi. Comparant saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, Étienne Gilson écrit quelque part que pour le premier la nature humaine est ouverte par le bas, alors que pour le second elle est fermée, close sur elle-même, constituée dans une relative autonomie. L'image évoque ces deux façons de concevoir l'être plongé dans le courant de la charité divine. Dans un cas l'on regarde à la puissance qui porte l'être ; dans l'autre on regarde à l'être porté par la puissance. Dans un cas, on relève la causalité première ; dans l'autre on relève la causalité seconde. Certainement, en ce qui concerne le sujet qui nous a occupés, ces deux perspectives ne donnent point une même vision des choses. On s'intéresse inégalement et différemment, selon les cas, au rôle de l'Église et à la structure du pain, selon qu'ils sont, si je peux m'exprimer ainsi, ouverts ou fermés par en bas.

Je ne veux pas insister sur ces problèmes. Si je les évoque trop simplement et trop rapidement en terminant, c'est pour faire écho aux remarques par lesquelles le P. Henry concluait l'étude qu'il a si obligeamment consacrée, dans *Istina,* [1] à la brochure que j'ai consacrée au sujet ici traité.

Le P. Henry attirait l'attention sur l'importance qu'il convient d'attribuer, dans les débats engagés autour de l'eucharistie, aux aspects philosophiques de la discussion. Nous nous égarerions dans des échanges sans aboutissement, si nous ne reconnaissions pas qu'en dernière analyse nos divergences tiennent aux positions philosophiques que nous adoptons respectivement.

Je pense avec le P. Henry que les vrais problèmes se situent en effet à un niveau plus profond que ne le laissent entrevoir les discussions exégétiques, et même souvent dogmatiques. Preuve en est le fait que les exégètes, souvent d'accord quand ils s'en tiennent au texte, sont incapables de dirimer les débats inter-confessionnels. Et le sentiment de vanité qu'on a parfois à la lecture des discussions dogmatiques provient de ce que l'on s'en tient aux problèmes de surface qui ne présentent que les conséquences des positions prises par ailleurs. Il faudrait faire une plongée dans la profondeur pour déceler les courants sous-marins. Cependant, descend-on assez profond, et va-t-on même dans la bonne direction lorsqu'on se livre à une enquête sur les systèmes philosophiques adoptés ? Les philosophies sont, elles aussi, des productions secondes, encore que bien plus proches des courants vitaux de l'être, et par vocation, plus réfléchies que les autres productions qu'ils engendrent. Il faut en réalité tenter de descendre jusqu'à ces courants vitaux eux mêmes, à ces expériences essentielles de l'être, à ces intuitions fondamentales qui donnent à chaque philosophie sa signification réelle, sa consistance. En dehors des réalités vécues, la philosophie n'est qu'une logique, une machine à coordonner les idées, mais elle n'est plus en contact avec les problèmes de

1. A. M. Henry, O. P., *Essai de Critique théologique*, dans *Istina*, 1956, pp. 215-228, à propos de « *Ceci est mon corps* », *explication de ces paroles de Jésus Christ*, Neuchâtel, 1955 (cah. théol. 37).

la vérité. En revanche, quand les philosophies renvoient à une expérience métaphysique, à une attitude intérieure devant l'être et le néant, elles intéressent les théologies. A ce degré de profondeur, le débat n'est pas entre le réalisme et le nominalisme, comme on le dit constamment quand on considère les débats où sont confrontés le catholicisme et le protestantisme. Pour si pratique qu'il apparaisse, ce dilemme est trompeur. La ligne de partage des opinions, dans la question qui nous a occupés, n'est pas celle-là. Comme je viens de l'indiquer, il faut la définir en fonction des expériences fondamentales de l'être qu'il est donné à l'homme de connaître. Et ces expériences sont, en fait, de deux sortes. L'une où domine l'expérience du jaillissement de l'être à partir de la source vive, l'autre où domine l'expérience de la participation à l'être au point où aboutit le jaillissement. Sans doute, ces deux intuitions fondamentales ne devraient-elles pas s'exclure. L'humanité, dans sa vie homogène, considérée comme celle d'un seul homme, les assume l'une et l'autre et avec autant de bonheur au plan de la dialectique.

Le malheur c'est que la dialectique durcit et nos positions dogmatiques subissent le contre-coup d'un tel durcissement. Elles sont dominées par un choix, dont il faut peut-être aller jusqu'à dire que c'est le péché originel de la philosophie que de l'imposer à la foi.

Les théologies gagneraient à se déposséder des constructions philosophiques qui les immobilisent et les rendent exclusives. En retrouvant ce qu'il y a de vivant et d'humain au delà des systèmes, elles se rapprocheront d'un centre qui leur est commun, auquel elles accèdent par des voies différentes. On verra peut-être alors qu'il est possible d'établir à quelles conditions elles peuvent être complémentaires l'une de l'autre. Quand on en sera là, je pense que l'on aura ouvert à la pensée œcuménique un chemin fécond.

Franz J. LEENHARDT.

Note sur la piété des Luthériens danois.

Dans le courant de l'hiver dernier, M. Jörgen Rudfeld, ancien pasteur de l'Église luthérienne danoise, a fait à Copenhague une conférence sur la piété des protestants. L'orateur s'adressait à un auditoire exclusivement catholique.

M. Rudfeld n'a pas prétendu traiter de la piété protestante en général, ni même de la piété protestante scandinave dans son ensemble, car les différences sont assez marquées d'un pays à l'autre. Il a voulu se limiter à la piété protestante telle qu'elle existe en fait dans l'Église luthérienne danoise et telle qu'il l'a lui-même vécue autrefois.

Ce qui incite à faire connaître cette conférence, c'est que, du côté catholique, on sait en général fort peu de choses de la vie de prière des protestants, en particulier des protestants scandinaves. Les étrangers sont arrêtés par la barrière d'une langue assez peu connue hors des frontières du pays. Les catholiques danois eux-mêmes sont très peu au fait de la piété de leurs concitoyens luthériens. Les raisons de leur ignorance sont multiples. En premier lieu, un certain nombre de catholiques danois sont d'origine étrangère : immigrés ou descendants d'immigrés, et plus récemment réfugiés. A l'encontre de leurs coreligionnaires venus du protestantisme, ces catholiques d'origine étrangère n'ont jamais eu l'occasion d'être informés de la piété des protestants ; ils n'en ont peut-être jamais eu le désir. Infime minorité perdue dans la masse d'une population luthérienne homogène, ils ont dû, au plan religieux, concentrer leurs efforts dans une lutte difficile pour survivre. Une seconde raison de cette ignorance est exposée par M. Rudfeld lui-même au début de sa conférence. « A beaucoup de catholiques (danois), dit-il la jonction des termes *piété* et *protestants* semblera ren-

fermer une contradiction. Nous avons en effet l'impression plus ou moins nette que les protestants sont des êtres humains dépourvus de vie spirituelle. Cette impression nous vient facilement du fait que la population danoise dans la proportion de 97 pour 100 appartient à l'Église d'État et qu'elle est par conséquent, en principe, protestante. Or, que *voyons*-nous de la dévotion de tous ces gens ? Rien, c'est bien certain. Mais nous nous laissons peut-être aveugler par le grand nombre de ceux chez qui la vie de la foi est inexistante et, ce faisant, nous oublions que, dans cette masse immense, un certain nombre de personnes sont d'authentiques protestants et mènent une vie de piété typiquement protestante. A combien s'élève le nombre de ces personnes ? Il est difficile de donner un chiffre exact. On ne se trompe cependant pas de beaucoup en l'évaluant à dix pour cent. Les catholiques auront tendance à estimer ce chiffre trop élevé, ce qui s'explique par le fait que les protestants croyants évitent généralement de nous fréquenter, tandis que ceux qui entrent plus volontiers en contact avec l'Église catholique sont très souvent des gens qui n'ont jamais eu de rapport intime avec la foi protestante ».

L'intérêt méthodologique de ces lignes est évident. Nous savons bien par expérience combien il est difficile de traverser les barrières confessionnelles pour saisir par l'intérieur la vie profonde des autres communautés chrétiennes. Le chrétien non averti arrête facilement son attention sur des apparences, par exemple sur l'indifférence du grand nombre, ou sur des détails secondaires arbitrairement érigés en caractéristiques principales.

Surmontant les obstacles qui obstruent les voies d'approche, M. Rudfeld veut nous dévoiler la piété réelle de ce petit nombre de protestants croyants parmi lesquels il s'est lui-même trouvé autrefois. Écoutons ce qu'il a à nous dire [1].

* * *

1. Le texte de cette conférence est ronéotypé. Avec la permission expresse de l'auteur, nous l'utilisons assez librement, tout en y ajoutant quelques éclaircissements. Les citations proprement dites seront indiquées par des guillemets. Les présentes pages sont loin d'épuiser le sujet ; elles devraient plutôt servir d'introduction à des recherches plus développées.

Quelles sont les sources de la piété protestante danoise ? En principe, nous devons énumérer le baptême, la Cène, la Bible et le « Livre des hymnes ». Parmi ces quatre sources, c'est la dernière qui est la plus caractéristique. En effet, le baptême, qui est l'authentique baptême chrétien, la Cène et la Bible appartiennent au patrimoine divin hérité de l'Église catholique ; avec des modifications, bien sûr, dans le cas de la Cène ; mais enfin, tous ces éléments existaient avant la Réforme. Au contraire, le *Salmebog*, c'est-à-dire le « Livre des hymnes et cantiques »[1], n'a vu le jour qu'après la réforme. A vrai dire, on n'a pas attendu le XVIe siècle pour composer des hymnes et des cantiques en langue danoise ; mais la confection d'un recueil officiel destiné à l'usage courant et universel est un fait postérieur à la Réforme. « C'est pourquoi nous devons nous attendre à ce que le *Salmebog* soit l'expression la plus caractéristique de la piété protestante. On peut dire sans crainte d'exagération que le *Salmebog* est le document fondamental de la piété protestante. Il joue dans la pratique un rôle immense. Tandis que la Bible souvent, même dans les familles pieuses, reste empoussiérée sur son rayon, le *Salmebog* aux pages flétries par l'usage se voit chez tous les protestants pieux, et parfois même chez ceux qui ne vont jamais ou presque jamais à l'église. L'attitude corporelle caractéristique de la prière des protestants, surtout dans les vieilles générations, c'est celle des mains enlaçant le « Livre des hymnes ». Innombrables sont les exemples de personnes qui ont trouvé dans ce livre consolation et soutien dans l'épreuve, surtout à l'approche de la mort. Je me souviens, raconte l'auteur, de ma grand-mère qui consola les dernières heures de sa vie par ces lignes qui terminent une hymne de Grundtvig :

1. *Salmebog* signifie littéralement « livre des psaumes ». Il faut savoir que dans l'usage danois, le nom de psaume a été étendu à toutes les pièces chantées : psaumes proprement dits, hymnes, chorals, cantiques, etc. Pour éviter les équivoques, on désigne alors les psaumes de la Bible par « psaumes de David » ou « psaumes bibliques ». Nous traduisons ici *Salmebog* par « livre » ou « recueil des hymnes et cantiques », lorsque nous ne préférons pas garder le terme danois original.

« Le monde entier ne peut apprécier
ce que nous croyons et savons.
Nous avons le ciel sur la terre
dans l'amour de notre Sauveur ».

Il apparaît donc normal de choisir le *Salmebog* comme base d'un exposé sur les caractéristiques de la piété des protestants.

* * *

Un des traits principaux de la vie spirituelle des luthériens danois est la *dévotion à Jésus*. Cette dévotion traverse comme un courant toute l'histoire de l'Église danoise depuis l'ancienne piété luthérienne, en passant par le piétisme du XVIIIe siècle, jusqu'aux mouvements modernes de « réveil ».

La dévotion à Jésus est une des tonalités profondes du *Salmebog* danois. Un des indices en est l'étonnant succès dont a joui au cours des siècles l'hymne médiévale *Jesu dulcis memoria*, qui a fait l'objet de toute une série de traductions. Qu'il suffise ici de prendre dans l'actuel *Salmebog* un exemple de la dévotion à Jésus, emprunté aux hymnes de Grundtvig :

« Jésus ! Sauveur et Libérateur :
tel est ton nom très cher ;
pour qui sur toi s'appuie,
tu es Sauveur et bienfaisant ;
car ton nom de Sauveur, sur terre
est la grande parole de grâce ;
en ton nom renaît l'âme,
à ton nom les anges de Dieu s'agenouillent ».

* * *

Les *grands mystères de l'année liturgique* jouent également un rôle important dans la vie spirituelle des luthériens danois.

Quiconque a séjourné au Danemark à l'époque de Noël a pu être témoin du grand déploiement public de sapins illuminés, de lutins barbus, de neige en flocons d'ouate, et de massepain. Tous ces signes de la commercialisation paganisante dont

souffre la fête de Noël en cachent à beaucoup la signification profonde Ils nous cachent aussi la dévotion intime des protestants croyants. M. Rudfeld nous assure qu'à Noël « le centre de la piété protestante, c'est le centre authentique de la fête, à savoir le mystère de l'Incarnation ». Le charme des chants populaires de Noël ne doit pas nous ôter le goût des profondes hymnes de l'Église. Citons-en une, qui date d'ailleurs d'avant la Réforme et qui se chante également dans les églises catholiques :

« Loué sois-tu, Jésus-Christ,
d'être devenu homme,
né d'une vierge pure,
salué de joie par l'armée céleste.
Que Dieu soit loué !

La lumière du ciel en toi vint sur terre,
elle brille en une grande illumination.
Maintenant, en pleine nuit, nous pouvons,
comme des enfants, reconnaître notre bon Père.
Dieu soit loué ! »

Un son très intime est rendu par un chant de Noël de Brorson (XVIIIe siècle), inspiré par un thème du Cantique des cantiques : Jésus est la plus belle fleur de la vallée, au milieu des épines [1].

« Recherchez les humbles lieux,
car le Sauveur pleure dans la poussière ;
ainsi pourrez-vous voir notre Jésus,
car les roses poussent dans les vallées.

Que le monde me dépouille de tout,
que les épines me déchirent et me percent,
que le cœur se pâme et se brise,
jamais je ne perdrai ma rose ».

Tournons-nous à présent vers le mystère pascal de la mort et de la résurrection. Un examen attentif du *Salmebog* nous fera voir que la piété protestante danoise a atteint un degré

1. Cfr *Cantique des Cantiques*, 2, 1-2.

très élevé dans l'assimilation de la foi pascale de l'Église. Citons par exemple l'hymne suivante, qui date du XVIIe siècle :

« L'amère souffrance t'a pénétré,
notre Seigneur Jésus-Christ,
lorsque tu pendais à la croix,
toute douleur fut déchaînée.

Maintenant tu sièges avec ton Père
très haut dans le chœur céleste,
et tu pardonnes aux pécheurs
sur cette misérable terre.

Fais en sorte que ton Esprit
unisse notre âme au ciel ;
que tout être humain le sache :
Dieu a eu pitié ».

Le conférencier cite encore une hymne pour le Vendredi Saint. En voici la première strophe.

« Je vois un agneau, qui marche comme s'il se hâtait vers la mort,
un agneau patient, qui porte toutes les peines et tous les péchés [du monde ».

Les strophes suivantes mettent en scène, d'une façon admirable, l'envoi du Fils de Dieu dans le monde, ensuite l'acceptation intérieure du Christ, et enfin les douleurs de la Passion. L'hymne se termine par une prière qui exprime l'ardent amour que le chrétien éprouve envers le Crucifié :

« Nuit et jour, de chants de joie
je célébrerai ton amour,
et jusqu'à mon dernier soupir
je veux t'être entièrement dévoué ;
toutes pensées, paroles et actions
couleront comme ruisseaux silencieux
dans le val profond de tes pas ;
et tout ce que tu as fait pour moi,
je veux l'inscrire en grand dans mon cœur
en souvenir de ta mort ».

Il faut signaler encore une strophe qui a joué un assez grand

rôle dans la piété des mouvements de « réveil » des dernières générations. La voici :

« Jésus, je m'agenouille en silence au pied de ta croix.
Là jaillit le flot de la grâce,
là sont rachetées les âmes.
Là le cœur pécheur a trouvé la paix
par ton sang très pur,
et je ne sais d'autre bonheur
que par ta croix seule ».

La joie débordante de la résurrection s'exprime elle aussi, et avec force :

« Toutes les cloches sonnent maintenant vers le ciel,
elles tintent dans les royaumes lointains.
Chaque dimanche à nouveau
une grande joie s'élève vers le ciel.

Louange, action de grâce et prière
de la terre résonnent vers le jardin du paradis,
car ce fut un dimanche matin
que notre Sauveur surgit du tombeau ».

Parmi les hymnes pour la Pentecôte, les unes sont dans la tonalité jubilante, les autres font plutôt la part de l'intériorité. Citons un exemple sur le mode de l'exultation :

« Le soleil brille dans toute sa splendeur,
lumière de vie sur le trône de la grâce [1].
C'est maintenant le temps du lys de Pentecôte [2],
c'est maintenant le doux été.
Maintenant la voix n'est plus celle d'un ange,
qui nous annonce une moisson d'or au nom de Jésus.

1. Allusion au Christ glorifié. Grundtvig allie ici au symbole liturgique une allusion à l'usage populaire du jour de la Pentecôte : il est de tradition de sortir au petit matin dans la campagne pour voir « danser » le soleil à son lever. C'est d'ailleurs un des traits de la piété protestante danoise d'être proche de la vie du peuple ; elle n'est pas une piété de clercs, mais un bien commun accessible à l'homme moyen et infiniment adapté à la tradition historique et culturelle du pays.

2. « Lys de Pentecôte » est le nom danois du narcisse des poètes, comme le « lys de Pâques » désigne le narcisse des prés ou narcisse jaune. Cette allusion est à situer dans la ligne de la note précédente.

Toutes les voix profondes s'éveillent
pour louer l'avocat des hommes.
Toutes les langues s'unissent
dans la coupe de l'action de grâces.
Maintenant le chœur plénier de l'Église
entonne son chant par dessus la table du Seigneur »[1].

Voici maintenant l'intimité de l'âme :

« O Dieu Esprit-Saint, venez,
apportez la lumière d'en-haut ;
chassez la peine de nos âmes
et les larmes de notre œil.

Dissipez en nous tout doute
sur la foi et la loi de Jésus ;
infusez en nous la charité
qui jamais ne mourra ».

S'il est dans le *Salmebog* un élément, qui bien plus que tout ce qui précède, frappera d'étonnement bon nombre de catholiques, c'est la présence d'une *dévotion* très prononcée *envers l'Église*. C'est au grand poète Grundtvig que nous sommes redevables de cette dévotion. Voici par exemple la première strophe d'une de ses hymnes :

« L'Église, c'est une maison antique ;
elle tient même si les tours s'écroulent.
Nous sommes la maison de Dieu et l'Église
construite de pierres vivantes ».

Signalons que Grundtvig a aussi écrit une paraphrase versifiée de l'hymne latine de la Dédicace des églises. On trouve sous sa plume, de ci de là, des expressions très puissantes, par exemple : « l'Église est comme un ciel ». Sa paraphrase du psaume *Quam dilecta tabernacula* atteint à une perfection lapidaire qu'il est bien difficile de faire passer dans une traduction. Essayons cependant d'en rendre la strophe finale :

1. L'hymne citée est particulièrement malaisée à traduire.

« Ma place de mendiant
dans ta chaumière, Seigneur,
je ne veux l'échanger
contre le siège altier
que les orgueilleux occupent
dans leurs palais ;
le bien ne manque à qui tu aimes ;
point ne siège bas qui a Dieu assis à ses côtés ».

* * *

Comme on a pu s'en rendre compte par la lecture des quelques extraits cités plus haut, le *Salmebog* danois témoigne d'une vivante assimilation des grands mystères de l'année liturgique ; il renferme également la trace remarquable de la foi à l'Église. Et pour autant, la piété qui se nourrit de pareil livre est proche de la foi catholique. Elle l'est encore sous un autre aspect ; en effet, certaines expressions du désir du ciel et de l'intimité de l'âme avec Dieu rappellent la *mystique* catholique. Voici quelques-unes de ces expressions :

« Le ciel, malgré les flots cruels,
le ciel est le lieu où je jette l'ancre.
Que tous les rivages soient submergés,
Dieu saura encore sauver sa vérité.
Après l'épreuve de minuit vient
le clair matin de la consolation.
Le ciel, malgré les flots cruels,
le ciel est le lieu où je jette l'ancre ».

En voici une autre :

« Seul celui que tu rassasies
ne languit sur la route déserte.
Avec ta lumière seule et ton bâton [1]
nous pouvons sauter par dessus notre tombe,
et le cœur qui approche de la mort
ne peut qu'avec ton sang battre tranquille.

1. Allusion à la croix du Christ.

Sois donc ce que tu as dit être,
mon pain, ma lumière, ma voie, mon tout.
Conduis, soutiens, console mon âme ;
quand je suis las et fatigué, demeure ;
oui, tiens moi ferme, o doux Jésus,
et porte-moi jusqu'au sein de ton Père ».

Il n'est fait qu'une fois mention directe du cœur de Jésus comme refuge du fidèle. C'est dans un cantique assez récent, qui n'avait jamais été inséré dans le *Salmebog* avant la nouvelle édition de 1948. Ce cantique cependant était connu bien auparavant et se lisait dans plusieurs recueils non officiels. Citons la strophe qui fait allusion au cœur du Christ :

« Enveloppe mon faible cœur dans le voile de la grâce,
dans la joie comme dans la peine attire-le à toi.
Fais que ton enfant se hâte vers ton cœur,
et donne moi d'y reposer ferme dans la foi ».

* * *

L'exposé qui précède ne nous a livré qu'un bref aperçu de la piété protestante danoise. Le trésor du chant sacré est immense dans ce pays qui a su donner le jour à un grand nombre de poètes religieux, de la masse desquels émergent surtout trois grands noms : Kingo (XVIIe siècle), Brorson (XVIIIe siècle) et Grundtvig (XIXe siècle). L'édition actuelle du *Salmebog* résulte forcément d'un choix ; elle ne comporte cependant pas moins de 754 numéros. Nous n'aurions aucune peine à en extraire quelques autres pièces expressives que les limites d'une conférence n'avaient pas permis à l'auteur de citer [1]. M. Rudfeld avoue d'ailleurs qu'il a choisi ses exemples parmi les hymnes qui lui étaient les plus familières de par le milieu où s'est faite sa première formation religieuse. Il se dit prêt à ad-

1. On trouverait également dans le *Salmebog* des expressions intéressantes du sens du *baptême*. Il serait instructif de se rendre compte en quels termes se manifeste notamment le sens du *culte*, en particulier la célébration de la *Cène*.

mettre que d'autres, sortis de milieux luthériens d'une autre nuance, auraient opéré un choix quelque peu différent [1].

Pour résumer les tonalités les plus profondes de la piété protestante danoise, notre conférencier cite une dernière strophe, due à la plume de Grundtvig :

> « O christianisme !
> tu donnes à nos cœurs ce que le monde ignore.
> Ce que nous entrevoyons seulement, de notre œil voilé,
> cela même vit en nous, nous en avons l'expérience.
> Mon royaume, dit le Seigneur, c'est le ciel et la terre,
> où habite la charité ! »

La piété des luthériens danois, telle que M. Rudfeld nous l'a fait connaître, ne permet plus de dire, comme on le répète trop facilement dans certaines publications catholiques, qu'au plan religieux, les peuples scandinaves sont sans histoire, qu'ils sont encroûtés dans le matérialisme et le confort et ne lèvent plus les yeux vers le ciel. Il en va en Scandinavie à peu près comme dans les pays que l'on dit catholiques : la vie religieuse profonde n'est le fait que d'une minorité, mais cette vie spirituelle est très réelle et active. Ce qui trompe l'observateur non averti et pressé, c'est que les indices extérieurs de la présence d'une vie de prière chez le protestant ne sont pas les mêmes que ceux de la piété catholique. On l'a déjà fait observer au début de cette note. On pourrait fournir ici un autre exemple. Les chiffres donnés par les statistiques sur la pratique religieuse n'ont pas la même signification chez les protestants que chez les catholiques. En effet, si c'est un devoir pour le catholique d'aller à l'église le dimanche, cette obligation n'existe pas pour le protestant danois. Il s'ensuit que plus d'un catholique peu fervent, qui se rend à l'église pour satisfaire au précepte dominical, ne s'y rendrait peut-être pas, vu sa tiédeur, s'il était protestant. Encore une fois, nous sommes invités à la prudence lorsque nous nous autorisons à porter des appréciations sur nos

1. Faut-il le dire, la piété du luthérien danois revêt des nuances caractéristiques des diverses tendances théologiques et spirituelles qui existent dans son Église. Nous nous réservons de revenir sur ce point en d'autres circonstances.

frères séparés. Un examen plus attentif de la vie de piété des protestants scandinaves nous obligerait sans doute à reviser certains jugements trop rapides.

* * *

S'adressant à un auditoire exclusivement catholique, M. Rudfeld terminait sa conférence par une question : nous catholiques, demandait-il, pouvons-nous apprendre quelque chose de cette piété des protestants ? Il répondait par un oui exempt d'hésitation. « Chez les protestants, dit-il, on trouve un sens très ferme de ce qui est essentiel. On y met toujours au centre la croix et le salut, et d'une façon générale les vérités fondamentales de la foi. Ceci ne devrait pas être une nouveauté pour nous, et ce n'en est pas une, si nous vivons déjà d'une *saine* piété catholiques. Cependant, ajoute-t-il, certains milieux catholiques sont portés à s'attacher à des bagatelles et enclins à cultiver des dévotions particulières au point d'ériger celles-ci en spécialités ; il y a chez certains une tendance à accorder une importance exagérée aux révélations privées et à leur contenu parfois très spécial ». Confrontés à la piété authentique des protestants danois, nous sommes rappelés à la considération des vérités essentielles du christianisme et mis en demeure d'axer notre vie spirituelle sur ces vérités.

Terminons par ces mots de M. Rudfeld : « Le protestantisme renferme en lui-même des préjugés, des malentendus et des erreurs, c'est entendu ; mais sous tout cela continue à vivre l'héritage catholique. Comme le disait en termes équivalents le P. Bouyer : plus les protestants pénètrent dans la profondeur de leur foi, plus aussi ils se rapprochent de la foi catholique. Ce qu'ils cherchent tout au fond de leur propre foi, ils ne le trouvent en plénitude que dans la foi catholique ».

Clervaux. Dom A. RENARD.

Dans l'attente du Concile.

La presse, grande et petite, ne cesse de revenir périodiquement sur le grand événement que constitue dans l'Église la préparation du prochain concile. Des commissions préparent activement les matériaux et dépouillent les avis recueillis dans tous l'épiscopat catholique, les universités et autres organismes. On devine que ce travail est énorme, et l'on sent que le temps presse, car le Saint Père voudrait voir s'ouvrir le concile dans un délai rapproché.

Certains craignent qu'on aille trop vite et qu'on ne soit obligé de bâcler la besogne mais, en même temps, redoutent que si l'on prend trop bien son temps, la préparation tirée en longueur n'amène une série de retardements. Cependant, telles que vont les choses, surtout depuis que, en la dernière Pentecôte, Jean XXIII a constitué les commissions préparatoires, le rythme s'accélère avec une telle assurance que tout retard semble conjuré. Faisons des vœux toutefois pour que des événements internationaux ne viennent pas poser un obstacle à la préparation diligente du concile, ni l'interrompre durant les premières sessions, comme ce fut le cas en 1870.

La brusque interruption des travaux du premier concile du Vatican a eu de funestes conséquences.

Un journaliste écrivait récemment pour le grand public et avec beaucoup d'à propos : « Le dogme de l'infaillibilité pontificale défini en 1870 permettrait de renforcer la primauté spirituelle et juridictionnelle du pape au moment où s'effondrait son pouvoir temporel qui avait été considéré jusqu'alors comme le garant de son indépendance spirituelle. Mais la hâte avec laquelle fut définie cette infaillibilité devait ouvrir la porte à une grave équivoque. C'est cette équivoque qui alimente les principaux griefs contre Rome des communautés séparées. Le concile dut se disperser sans que fût défini l'ensemble de la

Constitution de l'Église dans laquelle devait s'insérer, comme un diamant dans un tiare, le dogme de l'infaillibilité pontificale. Il en résulta un déséquilibre dans la conception de l'autorité au sein de l'Église. Celle-ci, en effet, n'appartient pas au seul successeur de Pierre, mais aussi aux successeurs des douze apôtres, c'est-à-dire aux évêques. Individuellement, au sein de leurs diocèses, ils ne sont pas de simples administrateurs, mais les docteurs de l'Église. Collégialement, lorsqu'ils sont unis au pape dans un Concile, ils représentent avec lui, l'autorité suprême et infaillible de l'Église. La tradition de l'Église est à la fois monarchique et collégiale. L'interruption du concile du Vatican n'a pas permis d'exalter la seconde notion autant que la première. D'où dans la pratique, et bien que la conception collégiale de l'autorité fût toujours latente, la tendance à faire du pape le seul docteur et des évêques de simples préfets [1] ».

Il semble bien que le prochain concile insistera d'une manière particulière sur l'élément collégial de l'Église. C'est dans la pensée réfléchie du Saint-Père de remettre en valeur cette vérité si profondément évangélique. Et ainsi, le second concile du Vatican complétera, par un heureux développement dogmatique, le premier.

Ce sera là, il faut le croire, un grand pas fait dans le sens de l'Unité chrétienne, car la centralisation idéologique consécutive au premier concile du Vatican est effectivement ce qui a écarté le plus de nous les non-catholiques depuis un siècle.

Qu'il nous soit permis d'exposer ici sommairement ce qu'a souvent été la vie conciliaire dans l'Église au point de vue du développement dogmatique, et de rappeler ensuite l'intérêt qu'on à porté à cette vie au cours de ces derniers siècles.

I. Vie conciliaire et développement dogmatique.

Le vie conciliaire de l'Église est révélatrice d'un développement bien marqué. Il ne s'agit pas ici nécessairement

1. Tanneguy de Quénétain, *Le Concile de la dernière chance* dans *Réalités*, mars, 1960, p. 73 et 93. — Nous attirons l'attention sur cet article excellent, qui, publié dans une revue mondaine, aura pu échapper à un certain nombre de théologiens.

d'un mouvement croissant et homogène, et nous sommes loin sans doute de prévoir l'évolution ultérieure que le geste de Jean XXIII laisse pressentir pour un avenir à la fois proche et plus lointain. Les nécessités des temps ont obligé parfois les Pères des conciles à insister, comme cela arrive aussi dans le magistère ordinaire, non seulement sur des points de la foi, mais aussi sur certaines manières de les comprendre qui répondent à une époque et qui demandent à être explicitées en de nouvelles formules en des temps différents.

Toute définition dogmatique comporte en soi quelque durcissement. « Dans ses luttes contre l'hérésie, a écrit jadis dom Vonier, la doctrine catholique perd quelque chose de ses harmonieuses proportions. L'hérésie, en effet, n'est d'ordinaire que la négation d'une vérité particulière, et le docteur catholique doit porter tout son effort sur la position attaquée pour la défendre. Il en résulte que les autres vérités qui demeurent toujours des vérités certaines et essentielles, cessent d'apparaître dans leurs exactes proportions, absolument comme les vieilles villes situées loin à l'arrière ont moins d'importance, pendant une guerre, que les tranchées creusées pour abriter les soldats et arrêter l'ennemi[1] ».

Les définitions dogmatiques du Concile du Vatican n'ont pu, elles non plus, échapper à cette loi. On a dit et redit la difficulté présentée par les seuls chapitres élaborés de la Constitution *De Ecclesia Christi*, privés de leurs compléments nécessaires.

Le cardinal Newman écrivait en 1871 à un correspondant que la définition de l'infaillibilité avait inquiété : « Cela me peine que la définition vous ait troublé. Ce dogme a été mis en pratique par le Saint-Siège pendant des siècles, la seule différence étant que, maintenant, il est vraiment reconnu. Je sais que c'est une différence car à première vue on pourrait y voir une invitation, faite au pape, à user de son pouvoir maintenant reconnu. Mais il nous faut avoir un peu de foi. Les propositions abstraites sont peu profitables, la théologie les entoure de toutes sortes de restrictions et d'interprétations, etc. Aucune vérité n'est isolée, chacune est mise à sa place et s'harmonise avec les autres.

1. D. A. VONIER, *La nouvelle et éternelle Alliance*, St-Brieuc, 1932, p. 2.

Les dogmes relatifs à la Sainte Trinité et à l'Incarnation n'ont pas été publiés tout à coup, mais peu à peu. Un concile a fait une chose, un autre en a fait une seconde, et ainsi fut établi le dogme tout entier. Le premier fragment en a paru excessif, et des controverses se sont élevées à son sujet ; puis ces controverses ont mené au deuxième et au troisième conciles. Et ceux-ci n'ont pas contredit la décision du premier, mais ils ont expliqué et complété ce qui avait été fait précédemment. C'est ce qui va se passer actuellement. Les papes à venir vont expliquer, et dans un certain sens limiter leur propre pouvoir. Ce serait peu probable s'ils agissaient seulement en tant qu'hommes, mais Dieu les mènera à sa guise. Il l'a fait pour Pie — je crois qu'il aurait voulu un dogme plus rigoureux que celui qu'il a obtenu. Ayons donc foi et patience [1] ».

Le même cardinal Newman, avait écrit quelques semaines auparavant à un autre correspondant subissant les mêmes inquiétudes :

« De l'examen des débuts de l'histoire, il semblerait que l'Église marche vers la vérité parfaite par diverses déclarations successives, tour à tour dans des directions contraires et par là se perfectionnant, se complétant, se renforçant l'une l'autre. Ayons un minimum de foi en elle, dis-je. Pie n'est pas le dernier des papes. Le quatrième concile a modifié le troisième, comme le cinquième l'a fait pour le quatrième. Les hommes furent (c'est-à-dire furent appelés) tour à tour hérétiques. Voyez l'histoire de Théodoret. La dernière définition exige moins en fait d'être supprimée que d'être complétée. Elle exige des sûretés pour les actes éventuels du pape — des explications quant à son contenu et l'extension de son pouvoir. Je sais qu'un parti violemment intransigeant voulait à ce moment, c'était bien là sa volonté, établir que le pouvoir papal n'a pas besoin ni de protections ni d'explications ; mais il y a une limite au triomphe de la tyrannie. Soyons patients, ayons confiance, et un nouveau pape, un nouveau concile peuvent polir l'ouvrage [2] ».

1. Lettre du 15 mai 1871. A Miss Holmes. Cfr J. H. Card. NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, Paris, 1956, p. 119-120.

2. Lettre du 3 avril 1871 à Plummer. Cfr F. L. CROSS, *John Henry Newman*, Londres, 1933, p. 170.

Plus proche de nous, dom Lambert Beauduin s'était exprimé dans des termes semblables : « Sans doute, écrivait-il, les définitions du Magistère suprême ont une valeur objective et absolue. Mais, sans diminuer en rien leur caractère irréformable, on peut envisager des élucidations doctrinales ultérieures mieux adaptées à des mentalités et des modes de penser nouveaux. Rien ne s'oppose à ce qu'un concile œcuménique futur ne revienne *par voie d'explication authentique* sur des décisions dogmatiques antérieures » [1]. Et il apportait cet exemple : « Le XIV[e] concile œcuménique de Lyon en 1274 définit explicitement la doctrine de la procession du Saint-Esprit. Or, en 1438, tandis que les Orthodoxes reprochaient à l'Église d'avoir décidé de la question sans eux, le pape Eugène IV voulut que cette même question fut longuement examinée au Concile de Florence et invita la hiérarchie séparée à exposer en toute liberté son point de vue : ' Si vous n'êtes pas convaincus, dites-nous de quel côté la preuve vous paraît faible, afin que nous puissions ajouter à nos preuves et porter celle de ce dogme jusqu'à l'évidence. Si vous avez de votre côté des textes favorables à faire valoir votre sentiment, faites-les connaître ' [2]. La bulle *Laetentur coeli* du 6 juillet 1439, publiant le décret conciliaire, reconnaît la légitimité de la formule dogmatique des Orthodoxes relative à la procession du Saint-Esprit : *Le Saint Esprit procède du Père par le Fils*, et déclare que sous des symboles différents nous exprimons la même et unique réalité vérité. En comparant la définition du Concile de Lyon et celle du Concile de Florence relative à la même vérité de foi, on constate qu'une adaptation très heureuse s'est opérée et que deux formules qui paraissaient à plusieurs opposées et

1. D. L. Beauduin, *Le vrai travail pour l'Union*, dans *Irénikon*, 1927, p. 7-8.

2. Dans une contribution remarquable parue dans la *Civiltà Cattolica* de juillet 1959 (p. 47-58) et intitulée *I Greci al Concilio di Firenze*, le R. P. J. Gill S. J. « a souligné le fait qu'à Florence les évêques grecs ont été considérés comme juges de la foi, non point comme certains l'ont prétendu, à partir seulement de la signature du décret mais dès l'ouverture du concile, et donc dans tous les débats conciliaires. C'est dire que l'on tenait les deux Églises comme également habilitées avant l'union formelle à se prononcer sur l'objet de leurs litiges » Cfr *Irénikon*, 1960, n° 1, p. 129-130).

irréductibles, ont reçu par voie d'explication authentique une interprétation parfaitement orthodoxe [1] (...) Des explications semblables peuvent mettre dans un jour nouveau les définitions des Conciles de Trente et du Vatican, et ce qui paraît aujourd'hui un obstacle insurmontable peut, par de patients efforts de compréhension réciproque, accomplis dans la sincérité, la sympathie et l'amour, ouvrir la voie à des échanges de vues pacifiques et, si le Magistère suprême le juge bon, à des explications authentiques » [2].

La tendance à absolutiser le contenu de la définition infaillibiliste de 1870 avait encouragé maint théologien à considérer l'ère des conciles comme close dans le catholicisme, tout pouvant dorénavant se définir et se décider par le magistère papal pur et simple. La gêne que cette situation avait créée a été supprimée par la décision de Jean XXIII. Un nouveau concile aura lieu, et bientôt. Qu'il ait ou non dans ses perspectives immédiates le problème de l'unité des chrétiens, il donnera aux évêques, les successeurs des apôtres, l'occasion de compléter le 1er concile du Vatican, d'élever la voix en commun sur les grands problèmes de l'heure actuelle, et de se révéler, comme dans le passé, avec l'évêque de Rome et autour de lui, les membres authentiques du magistère de l'Église. Un prélat romain n'avait-il pas dit à l'évêque de Metz lors du concile du Vatican : « Je suis bien aise que les évêques viennent à Rome pour voir que le pape est tout et que les évêques ne sont rien » [3] ? On peut mesurer à cette phrase où en étaient les idées et les choses. L'atmosphère est aujourd'hui bien différente !

Aussi, l'annonce du concile a-t-elle rendu subitement au monde chrétien un intérêt profond pour cette grande institution. On n'y pensait plus beaucoup. Le premier concile du Vatican qui donna le coup de grâce au conciliarisme avait, bien qu'inachevé, produit un effet réfrigérant : l'interruption prolongée donnait une impression d'usure même si de temps en temps on entendait formuler le souhait de sa reprise. Il n'en fut pourtant pas

1. D. L. Beauduin, *l. c.*, p. 8.
2. *Ibid.*
3. *Journal de M. Icard.* Cfr R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 329.

ainsi dans le passé et il n'est pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur la littérature développée au cours de ces derniers siècles concernant l'histoire et les Actes des grandes assemblées chrétiennes. Ce sera peut-être la meilleure manière — même en une sèche nomenclature — de rappeler ce qu'a été la vie conciliaire, en ce moment de l'histoire où l'attention générale des chrétiens est éveillée sur cet aspect si important de la vitalité de l'Église.

II. L'intérêt pour la vie conciliaire de l'Église.

Au XVIe siècle, l'invention de l'imprimerie avait donné très tôt aux érudits du temps l'idée de publier les Actes des conciles. Ce fut pendant trois siècles, soit jusqu'à la révolution française, une véritable émulation, La première grande édition, due à Jacques Merlin, docteur en Sorbonne, parut à Paris en 1524 en deux tomes in folio ; elle fut reproduite à Cologne en 1530 et une nouvelle fois à Paris en 1535. Le second tome comprenait les Actes des conciles de Constance et de Bâle, dont la mémoire encore très présente agitait toujours les théologiens gallicans. Une seconde collection, celle du franciscain Pierre Crabbe parut à Cologne en 1538 en trois volumes. Une troisième, du chartreux Surius, parut également à Cologne en quatre volumes, en 1567, quatre ans après la fin du concile de Trente. Une quatrième, celle de Dominique Nicolini vit le jour à Venise en 1585. La cinquième celle de Binius, chanoine de Cologne, parut en quatre volumes en cette ville, tout d'abord, en 1606, et eut plusieurs éditions. La sixième collection fut imprimée à Rome en 1608 en grec et en latin en quatre tomes, par les soins du P. Sirmond S. J. La septième appelée collection du Louvre fut imprimée à Paris en 1644 et comportait trente-sept volumes in fol. La huitième, des PP. Labbe et Cossart S. J. (18 vol.), à Paris en 1672, la neuvième, de Baluze, dont un seul volume sortit de presse, également à Paris en 1685. La dixième du P. Hardouin S. J. de tendance antigallicane et antijanséniste très accentuée, eut une publication mouvementée (12 vol. Paris, 1715). La onzième, qui fut une reprise assez peu réussie de celle de Labbe par J. D. Mansi, archevêque de Lucques, parut en trente et un volumes à partir de 1758.

En tout, onze collections en près de trois siècles, sans compter les éditions de conciles locaux. Ce fut autant la polémique antiprotestante que les assises du concile de Trente et l'attachement des gallicans et des conciliaristes à leurs théories, qui furent la cause de cette monumentale littérature.

En plus de ces collections de textes, des florilèges nombreux ont été publiés depuis le XVIe siècles sous les titres de *Summa*, *Epitome*, *Historia*, *Synopsis*, *Manuale Promptuarium* etc. *Conciliorum*, la plupart du temps en latin, mais aussi en français, allemand, anglais, italien et autres langues. La liste de ces traités, établie par D. H. Leclercq [1], à laquelle on peut encore ajouter quelques titres, s'élève à environ cent vingt ouvrages imprimés ou réédités, preuve évidente de l'intérêt que l'on portait alors à la littérature conciliaire. A côté de cela, il faut mentionner encore un grand nombre de dissertations de controverses sur les conciles [2].

Encore faut-il noter que nous n'avons cité ici que les publications concernant l'ensemble des conciles. Beaucoup d'autres ont été faites sur l'un ou l'autre concile en particulier, comme Trente ou Florence [3].

A partir de la Révolution française, et pendant toute la durée du XIXe siècle, malgré le concile du Vatican, l'intérêt pour les anciens conciles semble avoir diminué. Plus une seule grande collection ne voit le jour, sauf la petite collection des canons apostoliques des conciles des IV-VIIe siècles de H. Th. Bruns, qui parut à Berlin en 1839 préfacée par Neander (2 vol.), et celle de W. Lambert sur les canons des quatre premiers conciles, de (Londres, 1867). En dehors de l'*Histoire des Conciles de* Hefele (9 vol.) qui parut en allemand de 1855 à 1890, et de ce qu'on écrira sur le concile de Trente et celui du Vatican, ce ne seront

1. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1907, t. I, p. 97 sv.

2. On en trouvera la liste dans FABRICIUS-HARLES, *Bibliotheca graeca*, t. XII, Hambourg, 1809, p. 276 sv.

3. Une bibliographie très complète sur le concile de Florence, contenant également tous les ouvrages généraux dans lesquels il est parlé de ce concile et des autres, a été établie par D. I. DOENS dans *Irénikon* 16 (1939) p. 305-330 et 591. On s'y référera avantageusement, notamment pour les ouvrages en langues slaves, en roumain et en grec.

plus guère que des rééditions ou des traductions d'ouvrages du XVIIIe siècle qui paraîtront. Les trois volumes de Mgr Guérin : *Les conciles généraux et particuliers* (Bar-le-Duc, 1868) ne sont eux-mêmes qu'une refonte, dépouillée de ses tendances gallicanes, de ce qu'avait édité au siècle précédent le dominicain Richard. On se concentrera plutôt en cette époque sur les conciles du Vatican (et notamment le t. VII de la Collection *Lacensis* 1870-1890, dont les volumes précédents donnent les *Acta et Decreta* des conciles particuliers depuis 1682), et de Trente, dont les Actes parurent dans l'édition de Theiner, à Leipzig en 1874 (2 vol.) et dont les textes importants avaient été publiés à Louvain en 1782 en sept volumes sous le titre : *Monumentorum ad Historiam concilii Tridentini spectantia illustranda.*

Le XXe siècle devait cependant connaître un renouveau d'intérêt pour l'histoire des Conciles. Il faut signaler en effet :

1° *Les Ecclesiae occidentalis monumenta Juris antiquissima de Turner* (1899-1939), qui, sans être strictement conciliaires, donnent cependant le texte critique des grandes collections canoniques latines, tirées en grande partie des décrets des conciles ;

2° Depuis 1902, la réédition anastatique de la collection de Mansi, malheureusement très imparfaite, mais qui a été menée à bonne fin et complétée jusqu'au concile du Vatican y compris, par Mgr L. Petit A. A. archevêque d'Athènes : le 53e et dernier volume a paru en 1927 ;

3° La célèbre collection de la Goerresgesellschaft : *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum Tractatuum nova collectio*, dont un grand nombre de volumes ont paru déjà, et qui est toujours en cours de publication depuis 1901. Cette collection, qui ne s'occupe que d'un seul concile en particulier, n'est mentionnée ici qu'en raison de son ampleur et de sa qualité. Il faut en dire autant de la collection en cours relative au concile de Florence, publiée par l'Institut oriental de Rome depuis 1940 sous le titre : *Concilii Florentini Documenta et Scriptores* ;

4º L'édition critique des *Acta conciliorum œcumenicorum* commencée par Ed. Schwartz en 1914 et qui a été interrompue par la mort de l'auteur (1940). Elle ne devait comprendre du reste que les conciles reconnus comme œcuméniques par tous, c'est-à-dire les sept premiers, et encore, ceux seulement dont on a conservé les Actes.

5º La littérature concernant le concile du Vatican, qui forme un chapitre à part, et dont nous nous occuperons dans une prochaine chronique.

Pour l'Histoire des conciles, tout le monde recourt aujourd'hui à la traduction française de l'Histoire de Hefele, faite par D. H. Leclercq, et vulgairement appelée « Hefele-Leclercq », qui complète considérablement et continue l'œuvre de Hefele citée plus haut. Cet ouvrage volumineux paraît à Paris depuis 1907 et, grâce à d'autres collaborateurs, se poursuit encore aujourd'hui.

Il est curieux de remarquer à ce point de vue que presque tous les ouvrages qui ont paru depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à la Révolution, ne comportent pas dans leur titre les mots « conciles œcuméniques », sauf lorsqu'ils traitent des sept premiers qui nous sont communs avec l'Église grecque, mais le terme « conciles généraux ». Plusieurs théologiens modernes ont souhaité voir cette distinction s'introduire dans la pratique courante de l'Église [1].

III. Depuis le Concile du Vatican.

On avait cru, à l'époque du concile du Vatican, que le public catholique aurait repris un grand intérêt à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église. Mgr Guérin, que nous avons déjà cité, écrivait dans la première édition de ses Conciles en 1868 : « Avec quelle vive émotion, avec quel transport de joie, n'avez-vous donc pas reçu les grandes paroles par lesquelles le Souverain Pontife a annoncé qu'il allait convoquer un concile œcu-

1. Par exemple V. Grumel dans *L'Unité de l'Église*, janv.-févr. 1933, p. 5-7.

ménique ? Cette annonce jetée en un instant par le fil électrique aux quatre coins du monde, a fait tressaillir d'espoir tous les cœurs chrétiens ». Et il faisait remarquer que la connaissance des conciles « obligatoire, nécessaire en elle-même, est une excellente préparation au futur concile auquel nous soupirons, et qui formera avec les précédents un tout inséparable et harmonieux, un unique édifice dont il est le couronnement ». Son ouvrage n'avait d'autre but que de mettre entre les mains des fidèles l'instrument voulu pour en étudier l'histoire. L'agitation qui précéda l'ouverture du concile du Vatican porta la curiosité des fidèles beaucoup plus sur le présent que sur le passé. Néanmoins, les trois volumes de Mgr Guérin furent vite épuisés. En sa seconde édition, qui parut en 1872, le même auteur annonçait la 1re livraison de son tome IV, contenant « l'histoire, les décisions et les travaux du concile du Vatican depuis sa convocation (29 juin 1868) jusqu'à sa suspension (20 oct. 1870) ». Et il ajoutait : « Dès que le concile se réunira à nouveau, nous ferons paraître une livraison après chaque session publique ; le volume se terminera par une table des matières ». Inutile de dire que seule la 1re livraison parut, et que la table des matières ne vint jamais. Plutôt que de s'intéresser à l'histoire des conciles, à partir de ce moment-là, le public catholique, se détournant tant du passé que du présent, porta ses regards vers l'avenir en attendant que les sessions reprennent. Finalement, désespérant de voir jamais la continuation des grandes assises, il s'est laissé dire que, depuis la définition de l'infaillibilité du pape, l'ère des conciles était révolue.

Aujourd'hui tout est changé, et le public chrétien est beaucoup plus préparé à envisager avec sérénité l'assemblée du concile de Jean XXIII. Un nouveau concile aura lieu, qui remettra devant les yeux de tous les fidèles la présence du corps apostolique tout entier, succédant au collège des Douze.

C'est aux Douze que le Christ a confié la continuation de son œuvre, et c'est à eux qu'il a promis et envoyé son Esprit. Autour de chacun d'eux et de leurs successeurs, sont venus se grouper des fidèles. Avec eux, ils ont constitué et constituent encore ces communautés chrétiennes, qui doivent être dans toute l'humanité un ferment de sanctification et de salut.

Le but des grands conciles — leur nature pourrait-on dire — est de réunir les chefs d'Églises, c'est-à-dire les évêques, pour faire appel à l'ensemble des chrétiens qu'ils conduisent et s'assurer par là de la présence de l'Esprit dans les grandes décisions à prendre. Au concile, c'est, dans la personne de son évêque, chaque Église locale qui, d'une certaine manière, est présente et qui met en exercice l'universalité de l'institution du Christ. Aucun autre organisme ne peut strictement le remplacer. On entend dire quelquefois que les congrégations romaines remplacent les conciles de jadis. Cela n'est même pas vrai des anciens conciles romains, qui comprenaient l'ensemble des évêques des régions suburbicaires ; cela le sera a fortiori encore beaucoup moins des conciles généraux, car les conciles sont justement le contraire d'un organisme central lié à un seul pouvoir : ils sont « toute l'Église », c'est-à-dire toutes les Églises locales répandues sur la terre, assemblées pour sentir ensemble et pour délibérer ensemble. Comme l'a dit le Saint Père dans sa récente allocution de Pentecôte : « Le Concile œcuménique a une structure et une organisation propres, qu'il ne faut pas confondre avec la fonction ordinaire et caractéristique des différents Dicastères et Congrégations de la Curie romaine… Il faut donc bien distinguer : une chose est le gouvernement ordinaire de l'Église dont s'occupent les congrégations romaines, une autre chose est le concile ».

Il est important, pour ce faire, que chaque Église, chaque chrétienté, aussi loin qu'elle soit répandue sur la terre, vienne prendre contact avec les autres, en apportant l'écho de ce qui se passe en elle et autour d'elle, et puisse continuer ensuite, enrichie par cette expérience, à se développer là où elle est, selon ses exigences propres. Il arrive que l'on confonde la décentralisation tant réclamée du pouvoir dans l'Église, avec une internationalisation de la curie romaine. Vue peu juste, en somme, que de croire qu'un nombre important d'éléments étrangers résidant au centre puissent échapper à l'emprise du milieu. Ils perdront beaucoup plus leur contact avec leur foyer d'origine qu'ils ne pourront en servir la cause. C'est vers le groupement en centres extérieurs et lointains que devraient plutôt s'orienter les recherches.

Faut-il souhaiter, comme on l'a dit et comme l'avaient voulu les théologiens des conciles de Constance et de Bâle, qu'une cadence régulière soit introduite dans la tenue future des conciles ? Ce n'est certes pas la tradition de l'Église, qui ne réunit ces grandes assemblées que pour des motifs graves. Mais que les fidèles aient au moins présente à l'esprit la possibilité réelle des assises conciliaires comme d'une réalité vivante de la durée du christianisme sur la terre, et n'aient plus l'impression que la porte est close de ce côté : il en résulte, en effet, outre une fausse notion, un sentiment de contrainte néfaste car ils sont aussi, d'une manière mystérieuse « toute l'Église ». On aime à souligner aujourd'hui, de ce point de vue, l'importance du laïcat dans l'Église, et ce mouvement a gagné toutes les confessions chrétiennes. C'est peut-être dans la perspective de cette importante nuance de l'ecclésiologie contemporaine que le concile de Jean XXIII nous apparaît le plus comme une cure apaisante.

D. O. R.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — En suivant de près les péripéties de la période d'attente du prochain CONCILE, on constate que pour de nombreux chrétiens elle est faite à la fois d'espoir et de crainte. On s'inquiète de la façon dont certains milieux influents mettent une sourdine à la voix du pape JEAN XXIII, qui ne cesse cependant de faire appel au monde chrétien pour la restauration de l'unité. Beaucoup de confusion a entouré l'annonce du concile dont les intentions profondes, surtout après des déclarations répétées, ne pouvaient pourtant pas laisser de doute. Aussi est-il réconfortant de trouver chez un évêque, Son Exc. Mgr Elias ZOGHBY, vicaire patriarcal général grec-catholique[2], quelques paroles vigoureuses à l'adresse de ceux qui, « réduisant l'Église du Christ à leurs propres dimensions, n'y trouvent pas de place pour les autres » :

« On en trouve dans toutes les Églises et à toutes les époques de l'histoire. Ils ne sont pas toujours conscients du mal qu'ils font, mais ce mal n'en demeure pas moins réel. Ce sont eux qui ont empêché d'aboutir les tentatives d'union faites à travers les siècles, et ils sont sur le point de compromettre le concile de l'Unité en le présentant au monde sous un jour inexact. Nous voudrions leur rappeler qu'en lançant son appel en faveur de l'unité, le pape Jean XXIII n'entendait pas donner satisfaction au besoin personnel ou purement catholique. Il n'a fait qu'exprimer le vœu unanime de toute la chrétienté. Toutes les Églises aspirent à la réunion. Les assemblées interconfessionnelles, les contacts fréquents, les études œcuméniques, les prières conjuguées des chrétiens, surtout pendant la Semaine de l'unité, ont amené progressivement cet appel et ont préparé le monde chrétien à lui faire crédit. Il n'ap-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *Le Lien* (Le Caire), avril 1960, p. 87-93.

partient donc plus à personne d'interpréter à sa manière le concile convoqué par Jean XXIII, son orientation dans un sens ou dans l'autre, d'en restreindre la portée pour en faire un concile séparatiste où de nouvelles définitions dogmatiques et peut-être même des mesures centralisatrices viendraient élargir le fossé qui sépare les Églises ».

« L'action du pape Jean XXIII en faveur de l'unité chrétienne, dit encore Mgr Zoghby, n'a pas été une improvisation mais l'aboutissement de plusieurs décades d'efforts et de prières dans tout le monde chrétien... A sa déclaration, le monde chrétien a répondu comme une seule âme à laquelle on offre l'occasion de se libérer d'un péché invétéré qui la torture... »

Le Patriarche grec-catholique lui-même, S. B. Maximos IV, qui en tant d'occasions a montré une si haute conscience de sa mission dans l'œuvre pacificatrice entre l'Orient et l'Occident chrétiens, a également exprimé avec netteté ses appréhensions [1]. Recevant en janvier dernier M. Giorgio La Pira, ancien maire de Florence, le Patriarche fit observer à son hôte que l'union est une idée-force qui, une fois déclenchée, doit nécessairement faire son chemin. Malheureusement, ajouta Sa Béatitude, la hiérarchie orientale catholique, dont la première mission est de travailler à l'union, se voit privée de ses moyens d'action par un ensemble de mesures étroitement centralisatrices et en contradiction évidente avec les déclarations et promesses qu'ont toujours réitérées les papes. Quant au concile annoncé, remarqua le Patriarche, « on a l'impression que les intentions généreuses du Saint-Père n'ont pas eu l'heur de plaire à certains milieux qui se sont mis en devoir d'atténuer les déclarations du pape, de les détourner de leur sens obvie, tant et si bien qu'à les croire, dans ce concile de l'union, il ne sera même pas question de l'union ». « Il y a là, poursuivit le Patriarche, de quoi faire désespérer... Il faudrait commencer par convertir l'Occident latin au catholicisme, à l'universalité du message du Christ. Il faudrait lui faire perdre le goût de vouloir tout contrôler et régir, de réduire tout à sa propre façon de penser et de faire. L'uni-

1. *Ibid.*, janv.-févr., p. 20-22.

formisme n'est pas l'universalisme catholique. Nous nous sentons étouffés..., nous voudrions voir resplendir davantage le visage divin de l'Église... » Un dialogue s'ensuivit qui vaut d'être encore consigné dans cette chronique, dont la tâche principale est de faire toucher de près ce qui vit et ce qui est pensé actuellement aux différents points du monde chrétien.

« — C'est hélas ! bien vrai, dit La Pira. Je peux vous assurer que le Pape a voulu ce concile pour l'union des chrétiens d'abord. C'est bien un « concile de l'union » qu'il a annoncé dans son message du 25 janvier 1959, et c'est bien « un concile de l'union » qu'il tiendra. Mais patience, patience ! Il y a certainement, dans la catholicité, un courant qui conçoit l'union à sa façon. C'est un groupe de « bureaucrates » qui veulent protéger l'Église par des haies de plus en plus épaisses, des cloisons de plus en plus étanches, qui la tiennent en état de perpétuelle minorité, qui ont sans cesse peur de tout et de rien, qui voudraient défendre le Pape contre son bon cœur. Mais, patience, patience ! C'est, de nouveau, l'histoire de saint Pierre marchant sur les eaux : saint Pierre, généreusement, sans trop y réfléchir, demande le miracle. Et le miracle se fait : il marche sur les eaux. Puis il se met à réfléchir ; il doute : alors il sombre. Nous sommes actuellement dans cette deuxième phase. Mais le Seigneur nous tendra bientôt le bras, nous serons sauvés et la tempête s'apaisera...

— Mais, dit le Patriarche, le Pape a-t-il au moins conscience de cette tentative d'encerclement ?

— Oui, c'est ce qu'on dit, répond La Pira. Et nous devons soutenir le Pape. Il doit pouvoir se convaincre qu'au-delà de ceux qui cherchent à l'encercler, il y a des âmes généreuses qui pensent comme lui. Écrivez-lui, écrivez-lui beaucoup, directement toutes les semaines. La victoire est acquise d'avance. Nous ne devons avoir peur de rien : le Christ est ressuscité, et Marie est montée au ciel. Les chrétiens doivent s'unir. Il y va du salut du monde.

— En somme, conclut le Patriarche, le concile doit être, comme nous l'avons dit ailleurs, une seconde Pentecôte. De la Pentecôte il a eu l'inattendu ; il en aura le merveilleux : de pauvres disciples étroits, chauvins, renfermés, craintifs, il a fait des apôtres universels, ouverts à toutes les civilisations, audacieux... Nous n'attendons rien moins du concile qu'une re-création de notre mentalité chrétienne ».

A l'idée peut-être trop accréditée que le concile ne serait qu'une « affaire interne » de l'Église catholique, il est cependant facile d'opposer des paroles autorisées, comme celles du cardinal arménien AGAGIANIAN, prononcées dans un discours à Milan : « Dans la pensée de Jean XXIII, le concile ne vise pas seulement l'édification du peuple chrétien, mais surtout la recherche de l'unité religieuse des Églises chrétiennes séparées »[1]. Significatif est à ce sujet ce que l'actuel cardinal ALFRINK, archevêque d'Utrecht, déclara il y a quelques mois, devant un auditoire d'étudiants catholiques : « Je ne pense pas qu'au prochain concile l'Église pourrait se contenter de résoudre simplement quelques problèmes d'ordre tactique ; ce ne serait que du replâtrage et ce n'est pas pour cela que le Saint-Père convoque une assemblée d'une telle envergure. Avec la foudroyante évolution du monde, pour donner toute son efficacité à l'action de l'Église, sur le plan interne et externe, des solutions principielles s'imposent, qui nécessitent la consultation de tout le corps épiscopal... Quant aux dissidents, angoissés par le problème de l'Unité, on ne pourra pas à l'infini les inviter à faire le premier pas, à franchir le fossé et à nous rejoindre, ni exiger de leur part un alignement pur et simple sur nos habitudes de voir, d'agir et de légiférer. Les problèmes sont plus complexes. Il faudra une grande rigueur dans le maintien de ce qui est essentiel et une grande souplesse pour ce qui est accessoire... »

U.R.S.S. — Comme la religion en général, l'Église orthodoxe russe est maintenant aussi particulièrement visée par une campagne de dénigrement très violente et savamment orchestrée. Il faut, dans ces circonstances, noter comme fait nouveau et acte hautement courageux le décret du Saint-Synode du 30 décembre 1959[2] qui EXCOMMUNIE pour avoir « publiquement blasphémé le nom de Dieu » trois prêtres apostats parmi lesquels l'ancien professeur d'Écriture sainte à l'Académie théologique de Léningrad, Alexandre Osipov, mentionné dans notre dernière chronique. La même peine frappe quelques laïcs dont

1. Cfr *OR*, 13 mars.
2. Publié dans *ŽMP* de février, p. 27.

un ancien étudiant en théologie, Evgraf Duluman, bien connu pour l'agitation actuelle qu'il organise contre l'Église russe. Que celle-ci abandonne ainsi l'attitude de prudence et de conformisme adoptée depuis de longues années, voilà ce qui semble confirmer les nombreux renseignements suivant lesquels l'antagonisme entre la religion et l'athéisme se transforme en U.R.S.S. en une véritable confrontation publique. Malgré le nouveau déferlement de flots de littérature antireligieuse et l'augmentation du nombre des conférences athées, la méthode « scientifique » est sans doute jugée insuffisante, et l'on voit reprendre avec une force redoublée la méthode de l'attaque directe qui avait été cependant condamnée comme inefficace par le fameux décret de M. Chruščev en 1954.

A l'occasion des fêtes de PÂQUES, le journal des syndicats soviétiques *Trud* contenait de violentes diatribes contre le monastère de ZAGORSK, près de Moscou, célèbre lieu de pèlerinage et siège d'une Académie de théologie. Moines, prêtres et étudiants sont accusés de se livrer à la débauche, d'extorquer de l'argent au peuple et d'entraver le travail de la propagande antireligieuse. De nombreux diplomates étrangers, venus à Kiev pour assister aux CÉLÉBRATIONS PASCALES en la cathédrale Saint-Vladimir, ont été témoins d'une manifestation spectaculaire organisée pour troubler les cérémonies. Le métropolite de Kiev, qui célébrait, ne parvint qu'au bout d'une heure à rétablir le calme à l'intérieur de l'église. Les miliciens qui se trouvaient à proximité n'intervinrent nullement pour rétablir l'ordre [1].

Radio-Moscou, suivant l'habitude manifestée à l'approche des grandes fêtes religieuses, avait encore une fois, dans son émission du Vendredi-Saint, exposé que la croyance à l'immortalité de l'âme et à la félicité éternelle prive l'homme de sa dignité. Par contre, on a appris que rarement les fêtes de Pâques n'avaient été célébrées à Moscou aussi joyeusement que cette année. Le temps s'y prêtait, paraît-il, et depuis longtemps

1. Cfr *ICI*, 15 mai, p. 13.

les églises orthodoxes, l'église baptiste et l'église catholique n'avaient vu pareille affluence de fidèles.

Par *Izvestija* du 21 février on apprit que G. G. KARPOV, chef de la commission gouvernementale pour les affaires de l'Église orthodoxe russe, a été remplacé par V. A. KUROEDOV, ancien secrétaire du comité régional du Parti de Sverdlovsk. Dans la *Partijnaja Žiznj* de mai 1959, celui-ci exposa la façon dont on s'était pris à Sverdlovsk, afin d'augmenter de 3.000 membres la section locale de la Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques, à laquelle incombe, comme on le sait, la propagande athée [1]. Il n'est pas impossible que cette mutation, — G. G. Karpov occupait son poste depuis 1943, — soit en corrélation avec l'agressivité nouvelle qui s'accentue contre l'Église en U.R.S.S. La revue *Voprosy Filosofii*, nº 3 (mars 1960), met au premier rang des « ennemis de la classe ouvrière » l'Église orthodoxe russe. Bien qu'elle soutienne la « lutte pour la paix », elle n'en est pas moins néfaste, car elle tente de concilier le communisme et le christianisme. Or, répète la revue, ces deux notions sont inconciliables.

Dans l'espoir d'empêcher le mariage à l'église, on dispose maintenant de « palais des mariages » où un rite profane, accompagné de musique de Tchaïkovsky et de Rachmaninov, remplace le rite religieux. Dans la lutte contre l'éducation religieuse de l'enfant, on se heurte toujours au grand obstacle que constitue le foyer paternel. Déjà le *Molodoj Kommunist* d'octobre 1959 préconisait la nécessité d'enlever les enfants aux parents qui donnent aux leurs une « instruction religieuse et antisociale ». La *Literaturnaja Gazeta* du 6 février mentionne un cas des environs de Kalinin où des enfants ont été de fait retirés à leurs parents croyants pour être confiés à l'Assistance publique, et l'on recommande d'appliquer hardiment cette méthode.

1. Elle dépend de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., qui vient de réorganiser ses efforts sur ce terrain par la création d'un Conseil scientifique pour la coordination du travail dans le domaine de l'athéisme. A la Faculté de philosophie de l'Université de Moscou il y a actuellement au programme un cours nouveau, le cours d'athéisme, et aux Éditions de l'État une nouvelle section vient d'être organisée, la rédaction de la littérature athée.

La *Pravda Vostoka* du 13 mars consacre de longues considérations à un cas analogue dans lequel un tribunal de Taškent a privé les parents de leurs droits d'éducation. Il s'agissait, du reste, de membres d'un groupe orthodoxe qui s'appelle « les vrais chrétiens orthodoxes » et qui, par opposition à l'Église orthodoxe russe officielle du Patriarcat de Moscou, se réclame du patriarche Tichon qu'ils vénèrent pour avoir refusé de pactiser avec le régime communiste. Ils se donnent le nom, apprend-on encore par le procès de Taškent, de « sujets de la sainte Russie orthodoxe, dans l'attente de la venue de l'oint de Dieu » — le Tsar — , explique le journal, qui ajoute immédiatement : « Que savent encore de la « sainte Russie » les époux Belousov, nés après la révolution d'octobre ? » *Voprosy Filosofii*, nº 2 (février 1960), rapporte que la même « secte » des « vrais chrétiens orthodoxes » a déclenché dans la région de TAMBOV (Russie centrale) un mouvement de fidèles se soumettant au « vœu de silence », impliquant un isolement total à l'égard de ceux du dehors.

Sur ce groupe et d'autres groupements non conformistes en U.R.S.S., on trouvera quelques informations dans *HK*, mars 1960, pp. 264-268.

ICI du 1er mars contient un dossier sur l'athéisme militant en U.R.S.S., pp. 13-22.

Id., 1er avril, Hélène PELTIER-ZAMOYSKA, *Quel témoignage peut toucher les esprits soviétiques ?* L'A. y examine les exigences de la vie chrétienne face à la réalité soviétique.

Depuis janvier de cette année, paraît à Bergame une nouvelle revue *Russia cristiana, ieri e oggi*. On y trouve des renseignements très détaillés sur l'évolution de la situation religieuse en U.R.S.S., ainsi que sur d'autres aspects de la vie russe tant passée qu'actuelle [1].

1. Rédaction : Milano, Via Martinengo 16. — Qu'on nous permette d'exprimer un souhait : que la rédaction de cette revue ne permette plus à ses collaborateurs de suivre le mauvais exemple de certaines publications catholiques où l'on trouve l'adjectif orthodoxe mis entre guillemets. Outre que cela dénote un petit esprit et un manque de vrai respect, base nécessaire d'une vraie charité, on ne doit pas perdre de vue que les Orthodoxes de leur côté et de leur point de vue pourraient, avec non moins de raison, mettre entre guillemets le mot « catholique » pour désigner les catholiques. Mais que le Ciel nous garde encore d'une telle lutte à coups de guillemets...

Dans une série d'articles parus dans *Kaini Ktisis*, le Dr. Nikos NISSIOTIS, membre orthodoxe grec de la délégation du C. O. E. qui a visité l'Union Soviétique au mois de décembre 1959, donne avec beaucoup d'humour quelques impressions de voyage. L'auteur a des mots fort louangeux pour l'Orthodoxie russe, notamment lorsqu'il relate sa visite à une église de Léningrad où il exposa devant un auditoire nombreux le rôle de l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique. « Toute l'assistance chanta ensuite, à quatre voix, la « phimi » du patriarche Athénagore, en grec, comme d'ailleurs toujours le « eis polla eti » pour leurs propres évêques ». M. Nissiotis dit avoir été frappé par ce témoignage d'unité spirituelle et ajoute (*ibid.*, mars) : « L'ambiance est vraiment grandiose dans une église avec quelque 6.000 fidèles debout pressés les uns contre les autres pendant les trois heures d'une liturgie chantée, comme par exemple à Léningrad, par les deux chœurs mixtes composés de plus de cent chantres. Le « Credo » surtout, que tout ce monde chante comme une marche victorieuse et triomphale sous la direction de deux diacres, est un véritable cri de victoire, une doxologie du seul Seigneur du monde ressuscité après le martyre de la Croix. C'est une sonnerie de clairon pour annoncer, au-delà de l'enceinte de l'église au monde entier, la parole de Dieu qui « n'est pas liée » et qui sort des lèvres des mères de Russie, vieilles maintenant, jadis jeunes, qui ont sauvé leur Église et donné à leur patrie une base morale. Ce sont elles que personne, en face de leur impuissance, n'a la puissance de persécuter ; qui font baptiser quasiment tous les enfants et petits-enfants et qui ont maintenant beaucoup plus de droit que nous de chanter, comme elles le font, leur foi qui a vaincu le monde ».

Un autre membre de la délégation, le Rev. Francis HOUSE, de l'Église d'Angleterre, note parmi ses impressions [1] qu'un des problèmes que l'Église russe doit affronter aujourd'hui est celui du RENOUVELLEMENT DE SA LITURGIE. On ne peut mettre en doute la piété des milliers de fidèles qui participent aux longs services divins, écrit-il, mais certaines personnes, les ouvriers notamment, ne peuvent pas y participer pleinement. De précé-

1. Dans *Zeitwende* (Hambourg), avril, cfr *SŒPI*, 29 avril, p. 8.

dents essais de réforme se sont toujours heurtés au conservatisme des fidèles. Aujourd'hui encore, déclare le pasteur House, il est difficile pour les dirigeants de l'Église russe de tenter un renouveau de la liturgie « sur la base de connaissances historiques sérieuses, sans effaroucher la masse des fidèles préférant qu'on ne touche pas à ce qui s'est toujours fait ». Parmi les nombreux aspects positifs de la vie de l'Église, le Rev. F. House mentionne la RELÈVE PASTORALE qui est fidèlement assurée. Bien que la plupart des étudiants en théologie soient frais émoulus de dix ans d'écoles soviétiques, il est aisé à l'Église de trouver chaque année les mille candidats et plus dont elle a besoin.

Après le décès du catholicos-patriarche de toute la Géorgie, Mgr Melchisédec, survenu à Tiflis le dimanche 10 janvier, c'est Mgr EPHREM qui, le 20 février, a été élu à l'unanimité sous le nom d'Éphrem II. Le nouveau prélat, qui est âgé de 64 ans, fut intronisé dans l'église patriarcale de Tiflis. Sa lettre « irénique » au patriarche de Constantinople est publiée dans *AA*, 30 mars.

Allemagne. — A l'occasion du 80me anniversaire de l'évêque luthérien Otto DIBELIUS, de Berlin, des catholiques de la capitale allemande ont joint leurs vœux à ceux de nombreux représentants du protestantisme allemand et étranger. Le 26 février, le synode général de l'Église évangélique en Allemagne avait clos sa session en approuvant, par 97 voix contre 2 et 11 abstentions, une résolution réfutant énergiquement toutes les attaques politiques portées contre l'évêque, notamment à l'occasion des discussions sur la question de l'autorité [1].

Sous les auspices du Kirchentag évangélique vient d'être publié un WELTKIRCHENLEXIKON. Cette encyclopédie donne, sous plus de 1200 rubriques, des renseignements précis sur la vie des Églises, sans omettre la constitution et l'activité du Conseil œcuménique et les différents problèmes œcuméniques qui se posent actuellement.

1. Cfr *Chronique* 1960, p. 62.

Angleterre. — Holy Trinity Church, à Kensington, a été mise à la disposition de la paroisse orthodoxe dont le nombre des fidèles va croissant. Selon le bail fait pour 21 ans, aucun loyer ne sera perçu, la paroisse étant uniquement responsable de l'entretien du bâtiment. Il y a deux ans, une autre église anglicane, à Kentish Town, faubourg nord de la capitale, a également été prêtée à des Orthodoxes grecs [1].

Athos. — Plusieurs INCENDIES sont à déplorer. Le kellion « Protection de la Vierge », appartenant au monastère Stavronikita, grande construction comptant 80 pièces, a été complètement détruit dans la nuit du 17-18 décembre. Les deux moines qui y habitaient et probablement un hôte laïque ont péri dans les flammes. Un deuxième sinistre frappa l'église principale, le clocher et une partie considérable du metochion russe de Chromitsa (9-10 février). Finalement, le 8 mars, un kellion historique mais depuis longtemps abandonné et qui appartenait à Iviron, « Saint-Jean-le-Théologien », fut anéanti [2].

Belgique. — Le métropolite orthodoxe ALEXANDRE (Nemolovskij) de Bruxelles, qui en novembre dernier avait célébré son jubilé de 50 ans d'épiscopat, est décédé à Bruxelles, le 12 avril, mardi de la semaine sainte.

Signalons dans la *Revue diocésaine de Namur*, mars-avril 1960, J. HAVET, *Situation actuelle du protestantisme en Belgique*, pp. 158-184.

Égypte. — A la cérémonie traditionnelle de la Vasilopitta (gâteau de saint Basile) le 31 décembre 1959, S. B. le PATRIARCHE ORTHODOXE GREC d'Alexandrie a prononcé le DISCOURS d'usage. Celui-ci était optimiste et reflétait l'état de paix dans lequel se trouve l'Eglise d'Alexandrie. Ainsi « la pieuse Source » (nous comprenons la Grèce, le Gouvernement grec) a pris à sa charge les frais de reconstruction de l'ancien patriarcat qui avait dû être abandonné tellement il menaçait ruine. Les travaux com-

1. Cfr *SŒPI*, 26 févr., p. 7.
2. Cfr *AA*, 9 mars.

menceront incessamment. La construction d'autres bâtiments de rapport est à l'étude. « La pieuse Source » promet de venir en aide aux nouveaux métropolites et aux colonies grecques trop faibles pour se suffire à elles-mêmes. En tout, il y a plus de cent communautés grecques à travers l'Afrique, les unes très puissantes, d'autres très pauvres. Les relations avec les coptes orthodoxes ont fait de grands progrès. Le patriarche parla aussi de son désir de fonder une faculté de théologie à Alexandrie, de reprendre l'édition du périodique théologique *Ekklisiastikos Pharos* et de fonder un séminaire dans l'Ouganda [1].

P, 1er mars, commence la publication de nouvelles assez circonstanciées provenant des NOUVELLES MÉTROPOLES. Celles-ci éprouvent toutes les mêmes difficultés : population très dispersée sur des territoires immenses, nombre insuffisant de prêtres. C'est au Congo belge et au Ruanda-Urundi que la situation semble être la meilleure : 5.500 à 6.000 Grecs orthodoxes, nombre considérable d'églises en service, trois terrains destinés à en recevoir, écoles. En AFRIQUE ORIENTALE, au contraire, situation économique critique et indifférentisme religieux. Néanmoins le métropolite d'IRINOPOLIS (Dar-es-Salam) a ordonné six diacres ougandais qui devaient être promus à la prêtrise après Pâques [2].

États-Unis. — Dans *The Word*, organe de l'archidiocèse orthodoxe syrien d'Antioche aux États-Unis, no 5 (mai 1960), le métropolite Mgr ANTOINE Bashir décrit la RENCONTRE DES HIÉRARQUES ORTHODOXES D'AMÉRIQUE qui eut lieu le 15 mars dans le palais de l'archevêché orthodoxe grec à New-York,

1. Cfr *P*, 1er janv.

2. Selon *POC*, janv.-mars, p. 69, qui a pris ses renseignements sur place auprès d'une « personnalité bien informée », les chiffres qu'a donnés la presse de langue grecque sur les Orthodoxes en Ouganda et au Kenya — 10.000, 14.000 ou même 20.000 — seraient de la « pure fantaisie ». Il serait intéressant d'avoir des précisions à ce sujet, surtout après la visite du R. P. Ruben Moukasa Sparta en Grèce, qui a suscité tant de ferveur pour son travail missionnaire dans ces régions africaines. Cfr *Chronique* 1960, p. 70. A la suite de cette visite, l'Église orthodoxe de Grèce à établi un comité formé des trois métropolites de Salonique, Volos et Sparte, pour organiser l'aide aux communautés missionnaires outre-mer. Cfr *SŒPI*, 13 mai, p. 2.

sous la présidence de l'archevêque IAKOVOS. Outre les prélats nommés, assistaient encore à cette réunion : le métropolite LEONTIJ (métropole russe indépendante), l'archevêque PALLADIOS (Église ukrainienne autocéphale en exil), le métropolite ANDRÉ (juridiction bulgare), les évêques BOHDAN et ORESTE (auxiliaires de Mgr Iakovos pour les Ukrainiens et les Carpatho-Russes), MARC (juridiction albanaise sous Constantinople), IRÉNÉE (archevêque de Tokio) et JEAN (évêque de San Francisco) — ces deux derniers sont de la juridiction de Mgr Leontij —, DENYS (diocèse serbe), ANDRÉ (juridiction roumaine patriarcale). Ni la juridiction russe patriarcale ni celle des évêques russes hors-frontières n'ont envoyé de représentant. Mgr Antoine Bashir faisant l'historique de cette rencontre, dit qu'elle ne constitue pas le premier effort qui ait été fait pour ramener les différentes juridictions orthodoxes américaines à une plus grande unité. Il cite la « Fédération des juridictions orthodoxes grecques catholiques », formée pendant les jours sombres de la dernière guerre mondiale et dont l'actuel patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople fut le président. Peu après la guerre la Fédération cessa son activité. Mgr Antoine a fréquemment insisté sur la nécessité de reprendre les efforts en vue d'une ÉGLISE ORTHODOXE UNIE aux États-Unis. C'est donc avec le nouvel archevêque Iakovos qu'un nouveau pas a pu être fait dans ce sens.

Sur la proposition de Mgr Antoine, l'archevêque Iakovos a été élu président à l'unanimité. Parmi les décisions prises, citons : nomination d'une COMMISSION de théologiens chargée d'étudier la possibilité de formation d'un comité permanent pour les réunions des évêques orthodoxes en Amérique [1] ; une motion désapprouvant l'accusation de pénétration communiste dans les Églises protestantes d'Amérique ; engagement des évêques à ne plus faire des déclarations sur les rapports avec les communions non orthodoxes avant que ne soient terminés les travaux de la conférence interorthodoxe prévue pour cette

1. Les membres de cette commission sont : les RR. PP. Constantin KAZANAS (archevêché grec) ; Alexandre SCHMEMANN (métropole russe), Firmilien OCOKOLJIĆ (jurid. serbe), Paul SCHNEIRLA (jurid. syrienne).

année à Rhodes. Il fut décidé de se rencontrer de nouveau le 7 juin pour entendre les rapports de la commission pour la future coopération interorthodoxe en Amérique [1]. « Il n'y a évidemment pas de justification canonique à l'existence de juridictions nationales », dit Mgr Antoine Bashir dans son article. « Notre organisation aux États-Unis est une violation absolue de la structure canonique de l'Église orthodoxe ».

Un communiqué officiel de l'archevêché grec orthodoxe aux U. S. A. fait état d'une ICONE de la sainte Vierge qu'on a vue verser des larmes. Le fait a été observé par de nombreuses personnes, du 16 au 18 mars. En honneur de cette icone appartenant à une famille grecque de Long Island, N. Y., l'archevêque Iakovos a ordonné des services de prières dans les 385 églises de sa juridiction aux États-Unis et au Canada [2].

France. — Des rencontres œcuméniques vont avoir lieu cet été au centre d'études que la communauté réformée de TAIZÉ va ouvrir à CORMATIN, en Saône-et-Loire (15 km. de Cluny, 4 de Taizé). En face des maux caractéristiques de notre temps : le cloisonnement des sociétés, l'étanchéité des barrières sociales et confessionnelles, la suffisance, l'incompréhension mutuelle à tous les niveaux, les rencontres de Cormatin se proposent comme but d'inculquer l'esprit d'ouverture et de pousser à une connaissance claire de la réalité des sociétés humaines, par une information objective et dans un continuel dépassement des préjugés. On espère contribuer ainsi à la formation d'hommes s'attachant aux problèmes de notre époque et devant exploiter les possibilités constructives de la sociologie contemporaine. Au programme de cet été, relevons les camps œcuméniques (24-31 juillet et 8-14 août) réservés aux participants de la Conférence œcuménique de la Jeunesse européenne à Lausanne [3].

Grèce. — L'année 1960 a été proclamée l'ANNÉE DE LA PAROISSE ET DE LA FAMILLE. *Ho Ephimerios*, 1er février, publie

1. Cfr aussi *AA*, 23 mars.
2. Cfr *OO*, avril, p. 105.
3. Cfr ci-après, p. 230.

à ce propos la décision prise par le Synode de la Hiérarchie en novembre 1958 qui désigne la paroisse et l'église paroissiale, comme centre nécessaire et obligatoire de toute l'activité de l'Église orthodoxe. Sans méconnaître le rôle des laïcs dans ce travail, le Synode souligne que dans la paroisse rien ne peut se faire sans le curé qui est « naturellement et canoniquement le premier ouvrier et le responsable de toute activité religieuse dans sa paroisse ». En même temps sont portés à la connaissance des curés les deux premiers articles de l'Organisation fondamentale de l'activité ecclésiastique dans la paroisse, document approuvé par le Saint-Synode. La paroisse doit constituer une cellule vivante de vie liturgique et sociale. Les moyens pour arriver à ce résultat sont détaillés.

Tout le monde se préoccupe en Grèce de l'ÉTAT ACTUEL de l'Église orthodoxe, de ses déficiences, de son gouvernement, de sa hiérarchie, de sa loi constitutionnelle. Il nous semble que la Chronique a le devoir de signaler le fait, d'indiquer les sources où le lecteur sérieusement et chrétiennement intéressé pourra se renseigner et, ensuite, de s'abstenir de tout commentaire, laissant au Seigneur de l'Église de la conduire. Voici donc les publications qui, de points de vue très divergents, se sont occupées de la question dans des articles de valeur :

Archeion Ekkl. kai Kanon. Dikaiou (Dr. PANAYOTAKOS), 1959, nº 3 ; *En* (M. KERAMIDAS), 1er mars ; *Orthodoxos Skepsis* (Prof. ALIVISATOS), 31 janvier et suivants ; *An* (M. KOURKOULAS), mai.

Dans le cadre général d'une codification de la législation administrative gouvernementale, un comité spécial a été nommé pour rédiger un « CODE ECCLÉSIASTIQUE » (lois et arrêtés). Placé sous la présidence de M. Michel KALLIMOPOULOS, substitut du procureur du Roi, le comité devra terminer ses travaux dans les dix mois à partir du 19 février [1].

Le Saint-Synode, peu satisfait de la législation dont nous avons rendu compte récemment [2], avait demandé la CONVOCATION EXTRAORDINAIRE de la Hiérarchie pour le 4 mai. Outre

1. Cfr *Archeion Ekkl. kai Kanon. Dikaiou*, 1960, nº 1.
2. Cfr *Chronique* 1960, p. 68.

la question constitutionnelle sur laquelle beaucoup d'évêques voudraient voir revenir le Gouvernement, le Synode de la Hiérarchie avait à s'occuper de la nomination de titulaires aux huit sièges métropolitains actuellement vacants.

Le 16e SYNODE de la Hiérarchie (session extraordinaire) a eu lieu à Athènes du 4 au 13 mai. HUIT NOUVEAUX MÉTROPOLITES ont été élus pour les sièges « en veuvage ». Le premier a reçu le sacre le dimanche 15 mai et les autres devaient suivre à partir du mardi 17 mai. (On sait que d'après la tradition byzantine les ordinations collectives ne sont pas admises pour les trois ordres majeurs. Pour des motifs que nous ignorons, les catholiques orientaux n'observent pas cet usage, universel cependant dans toute l'Orthodoxie). Les évêques ont chargé le Saint-Synode permanent d'essayer d'obtenir du Gouvernement, avant la prochaine session régulière du Synode de la Hiérarchie (octobre 1960), l'approbation du projet de Charte constitutionnelle pour l'Église, proposé précédemment par l'épiscopat. Voici les noms des nouveaux métropolites dont trois ont été secrétaires du Saint-Synode :

Archimandrite DAMASKINOS Papachristou à PHTIOTIDE,
IAKOVOS Schizas à LARISSA,
STEPHANOS Matakoulias à TRIPHYLIE ET OLYMPIE,
CHRYSOSTOMOS Papaïgnatiou à GREVENA,
SYNESIOS Visvinis à CASSANDRIE.
EPIPHANIOS Kalaphatis à PARONAXIE,
PAVLOS Sophos à HIERISSOS ET HAGION OROS,
PANTELEÏMON Mertiris à LEMNOS [1].

Le Saint-Synode aurait décidé l'érection dans la propriété de l'*Apostoliki Diakonia* à Athènes d'un ÉMETTEUR DE RADIO sous la direction de l'Église [2].

Le dernier fascicule pour 1959 et le premier pour 1960 de *Grigorios ho Palamas* sont consacrés aux fêtes en l'honneur de saint GRÉGOIRE PALAMAS. Outre d'excellentes photographies des imposantes cérémonies, on trouve le texte intégral de tous

1. Cfr *K*, 18 mai.
2. Cfr *En*, 1er févr.

les discours et des communications savantes. Parmi ces dernières on lira avec un intérêt particulier celles des Prof. H. S. ALIVISATOS et Chrysostome CONSTANTINIDIS sur l'unité interne des Églises orthodoxes, ainsi que celle du moine athonite bien connu, le R. P. THEOKLITOS Dionysiatos sur la *Vie et la spiritualité monastiques. Theologia*, oct.-déc. 1959, contient de la plume de M. J. M. FOUNDOULIS trois notes très fournies et remarquables de pénétration sur les conférences liturgiques à ST-SERGE, Paris et au MONT CÉSAR, Louvain (juillet 1959).

E, 1er janv. et suiv., publie une étude très détaillée sur *Les « Évangéliques » (protestants) et leur propagande en Grèce*, signée par l'archimandrite Athanase VASILOPOULOS. Après un résumé de l'activité protestante parmi les Grecs aux siècles passés et tout particulièrement au XIXe, quand l'action systématique a commencé, le R. P. Vasilopoulos passe en revue l'état de choses actuel, donnant une liste exhaustive de toutes les communautés connues avec adresse exacte, nom du chef (pasteur) et nombre approximatif d'adhérents. Ensuite il décrit la propagande exercée par la parole écrite, l'aide matérielle et l'attention toute particulière dont est l'objet la jeunesse.

An (févr.) et *En* (1er mars) annoncent que par sentence datée du 19 janvier 1960, un témoin de Jéhovah a été condamné à Athènes à sept mois de prison, cinq mille drachmes ($ 167) d'amende et un an de surveillance policière pour des activités prosélytisantes.

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — Bien que déclarés illégitimes et mis hors la loi par l'État et l'Église officielle, les adhérents de l'ancien calendrier semblent très florissants. Le 6/19 janvier, le clergé et les fidèles des deux groupes ont célébré avec grande pompe la fête de l'Épiphanie. Au Pirée (15.000), à Salonique et ailleurs ils sont venus en cortèges solennels, fanfare municipale en tête, jeter la croix dans la mer pour sanctifier les eaux. En lisant cela et en voyant les photographies on se demande un peu ce que signifient les commissions mixtes qui se succèdent depuis trente-cinq ans, ce que valent les anathématismes si abondamment lancés [1].

1. Cfr *Hi Phoni tis Orthodoxias (PO)*, 15 févr.

Le nouveau conseil d'administration du groupe A (sans évêques depuis plusieurs années) s'est imposé comme tâche principale la recherche d'un évêque, ou mieux, d'une hiérarchie authentiquement orthodoxe sans aucun compromis avec le nouveau style ou avec ceux qui se sont souillés et associés ne fût-ce que de loin avec ce calendrier maudit. Ce même groupe, le plus nombreux des deux, semble-t-il, se méfie beaucoup du synode panorthodoxe annoncé par le patriarche œcuménique [1].

Voici quelques extraits qui donneront une idée d'un état d'esprit qui, représenté ici par les adhérents à l'ancien calendrier, est encore très répandu dans le pays au-delà de ces cercles :

« ... Et cependant, Grecs et chers frères, après tant d'événements historiques, après tant d'effroyables manifestations de l'hostilité que nourrit le Pape contre l'hellénisme aux temps anciens et encore récemment après la guerre italo-albanaise (1941)... Encore après l'attitude du Pape vis-à-vis de l'Albanie lorsqu'il fabriqua des lettres dans la langue albanaise jadis inusitée, pour que l'Albanie ne s'unisse jamais à la Grèce mais pour qu'il puisse un jour la joindre à l'Italie... Après tout cela, nos Grecs d'aujourd'hui, dis-je, ceux qui dirigent l'Église, se mettent encore à flirter avec le Pape et emploient tous les moyens pour s'unir à lui.... Dans des bureaux d'avocats, de compagnies, de magasins, dans des ateliers, etc., on voit, lorsqu'on entre, la photographie du Pape actuel avec une calotte collée à la tête, sans barbe et sans moustache comme un échaudé. Ne sachant pas expliquer cet honneur de la part de tant de Grecs, j'ai demandé qui c'était et j'ai appris à ma grande surprise et tristesse que c'était le Pape actuel ! Dans mon agitation j'ai demandé : D'où et pourquoi ces honneurs ? Est-il votre parent, votre ami, votre bienfaiteur ou tout au moins un philhellène ? La réponse était sèche, on dit : C'est un sage. Malheur à ces Grecs pour leur mentalité ou plutôt pour leur légèreté et folie d'honorer, de respecter et de donner l'hospitalité de leurs bureaux à un ennemi mortel de notre nation et de notre Orthodoxie » [2].

Dans le groupe B, des exclamations pamphlétaires propagées à grand renfort de publicité et dues à la plume du protosyncelle

1. Cfr *PO*, surtout février.
2. Cfr *PO*, 29 févr., art. de l'archimandrite Acace Pappas, président du groupe A.

de ce groupe (de Keratea), l'archiprêtre Eugène TROMBOS, font les frais d'une littérature de mauvais goût contre les catholiques et le Pape dans le petit bulletin *Kiryx Ekklisias Orthodoxon* [1]. Nous serions gênés de les reproduire, ne fût-ce que par respect pour les Orthodoxes bien-pensants, qui ne peuvent que déplorer de voir ainsi dans la presse locale des invectives si peu en harmonie avec les aspirations de l'élite.

Des représentants du groupe A se sont rendus auprès de la délégation du patriarcat œcuménique pendant son séjour à Athènes pour exposer leurs vues sur le Synode panorthodoxe [2]. On trouve un exposé de ces vues dans *PO*, 11 avril : aucune Église, aucun groupement orthodoxe ne peut être exclu de la participation s'ils la désirent ; rien ne peut être changé à la discipline ou à la tradition établies (aucune modification aux Paschalia, toute question de mariage du clergé à priori inadmissible).

L'archevêque THEOKLITOS d'Athènes, dans une déclaration faite à l'occasion de la Semaine sainte, a stigmatisé toutes les formes d'ANTISÉMITISME. Il les a appelées « sacrilèges, déshonorantes pour notre civilisation, et, par-dessus le marché, anachroniques en un temps où la solidarité fraternelle et l'amour entre tous les peuples devraient primer tout autre sentiment ». Le prélat rappela que les apôtres ainsi que les premiers missionnaires sur sol européen — en Grèce précisément — étaient juifs aussi. La publication de ce message durant la Grande Semaine est considérée comme particulièrement significative du fait que la liturgie orientale du temps de la Passion contient de nombreuses allusions très dures à l'« aveuglement des Juifs ». Dans certaines régions de Grèce, une coutume voulait que le Vendredi-Saint l'on brulât un Juif en effigie [3]. Espérons que chez les Grecs aussi, la réflexion sur le destin du peuple juif puisse former de plus en plus un esprit de solidarité humaine et de réconciliation [4].

1. N° de mars.
2. Cfr *PO*, 28 mars.
3. Cfr *SŒPI*, 6 mai, p. 6.
4. Signalons dans *HK*, avril, p. 331-334, l'essentiel d'une conférence de M. Antonios ALEVISOPOULOS sur le mouvement laïque orthodoxe en Grèce.

Israël. — L'archimandrite Anatolios GEORGIADIS a été consacré archevêque de TIBÉRIADE. Le sacre a eu lieu à Athènes, où le nouvel archevêque était jusqu'ici exarque du patriarcat de Jérusalem. Le diocèse de Tibériade relève du patriarcat orthodoxe grec de Jérusalem [1].

Japon. — *An*, mars, publie des renseignements sur l'ÉGLISE ORTHODOXE JAPONAISE fournis par le R. P. Nicolas KIRYLUK, aumônier militaire orthodoxe américain. Depuis 1954 un séminaire fonctionne à Tokio d'où sont déjà sortis 17 diplômés. Quatre de ceux-ci sont prêtres, plusieurs poursuivent aux États-Unis des études supérieures. En 1958, trois nouvelles églises furent achevées, 317 conversions furent enregistrées. Bien que l'Église suive le calendrier julien, la fête de Noël est cependant célébrée selon le grégorien. Le chef de cette Église est l'archevêque IRÉNÉE (Bekeš), naguère curé à Charleroi (Belgique), qui a passé les six premiers mois de cette année aux États-Unis.

Le 23 avril est décédé à l'âge de 71 ans, le pasteur Toyohiko KAGAWA, universellement connu pour son activité d'évangéliste et ses œuvres sociales.

D'après les dernières STATISTIQUES parues dans l'annuaire chrétien de Tokio, le Japon compte 678.258 chrétiens soit environ 35.000 de plus qu'en 1958. Ce nombre est formé de 376.267 protestants de tendances diverses, de 266.608 catholiques et de 35.293 orthodoxes.

Pologne. — L'archevêque de Bialystok et Gdynia, Mgr TIMOTHÉE, a annoncé le DÉCÈS survenu à Varsovie le 15 mars de S. B. Mgr DIONISIJ (Valentinskij) jadis — et pour le patriarcat de Constantinople jusqu'à son dernier jour — métropolite de Varsovie et de toute la Pologne, chef de l'Église autocéphale de Pologne.

Le défunt était âgé de 84 ans. Il reçut la tonsure monastique pendant ses études théologiques en 1897. Diacre la même année, prêtre en 1899, il fut promu archimandrite en 1902 et « inspecteur » du séminaire de Cholm, dont il devint recteur en 1911. En 1913

1. Cfr *SŒPI*, 19 févr., p. 8.

on le voit évêque de Kremenec, en 1922 archevêque de Volhynie et Kremenec, en 1923 métropolite de Varsovie. Alors que la situation politico-religieuse de l'entre-deux-guerres était particulièrement délicate, il joua un rôle de premier plan dans l'Orthodoxie, notamment par ses écrits et sa participation active aux travaux du comité de 1930 qui devait préparer l'ordre du jour du Prosynode orthodoxe, qui n'eut jamais lieu. Après la deuxième guerre mondiale et l'occupation russe de la Pologne, le patriarcat de Moscou, qui n'avait jamais reconnu l'autocéphalie accordée par Constantinople à l'Orthodoxie polonaise, a octroyé son autocéphalie à lui à celle qu'il considère comme son Église-fille. Mgr Denys fut évidemment écarté du gouvernement de cette nouvelle autocéphalie.

Suède. — Depuis le dimanche des Rameaux, la Suède a donc ses FEMMES PASTEURS. M. Ragnar EDENMAN, ministre des cultes, a déclaré, lors d'une interview accordée au journal *Dagen*, que les futurs évêques de l'Église suédoise devront dorénavant accepter de consacrer des femmes au saint ministère. Toutefois, observe-t-on [1], il faut s'attendre à une vive résistance des milieux ecclésiastiques contre une disposition selon laquelle les qualifications et les mérites de candidats à l'épiscopat ne seraient plus les seuls éléments décisifs pour leur élection. L'évêque Bo GIERTZ a déjà énergiquement mis en garde contre ce qu'une telle mesure pourrait avoir de dangereux pour le prestige de la Conférence des évêques suédois.

Tchécoslovaquie. — L'évêque ukrainien en Amérique (juridiction de Constantinople) Mgr BOHDAN d'Eukarpia, a communiqué au patriarcat œcuménique la mort de Mgr SABBATIOS, « archevêque de Prague et de toute la Tchécoslovaquie », à Prague le 14 novembre 1959. Lors de l'organisation de l'Église orthodoxe semi-autonome de Tchécoslovaquie, le patriarcat avait nommé à sa tête Mgr Sabbatios, sacré à Constantinople le 4 mars 1923. Déjà à cette époque la situation ecclésiastique n'était pas claire, car certains Orthodoxes du pays s'étaient adressés au patriarche serbe qui leur avait donné un évêque. Pendant la guerre, Mgr Sabbatios a passé cinq ans à Dachau.

1. Cfr *Ibid.*, 13 mai, p. 6.

Après le triomphe du communisme, c'en était fini de Constantinople. Le patriarche de Moscou prit l'hégémonie et présida à l'érection d'une Église autocéphale, non reconnue par Constantinople, sous un métropolite russe, Mgr ÉLEUTHÈRE, décédé plus tard comme métropolite de Léningrad. Le chef actuel est Mgr JEAN, tchèque d'origine. Mgr Sabbatios fut éloigné de son siège. Comme on le sait, le même cas s'est produit en Albanie et en Pologne.

Yougoslavie. — *E*, 1er avril, dit que, selon une statistique officielle, l'ÉGLISE ORTHODOXE SERBE comptait fin 1958 quelque 2.400 paroisses dont 700 sans pasteur. Il n'y a aucun espoir de combler ce vide ni actuellement ni dans le proche avenir, car les deux séminaires (contre six avant la guerre) ne parviennent qu'à remplacer, et encore difficilement, les prêtres qui quittent chaque année le service de l'Église, soit par la mort soit par la retraite. Ces établissements se trouvent dans l'impossibilité d'accepter un plus grand nombre d'étudiants, faute de place et de ressources financières.

Relations interorthodoxes. — Le double no de *P* du 1er janvier est presque entièrement consacré à la visite en Égypte de S. S. le Patriarche œcuménique Mgr ATHÉNAGORE. Celui-ci s'est excusé auprès de son hôte S. B. le patriarche d'Alexandrie Mgr CHRISTOPHOROS de n'avoir pu observer l'ordre ecclésiastique en se rendant à Alexandrie d'abord et à Antioche et Jérusalem ensuite. A sa descente de l'avion qui l'avait conduit de Jérusalem au Caire dans l'après-midi du 1er décembre, S. S. fut reçue par les autorités ecclésiastiques grecques, civiles et militaires arabes. Le soir, Elle s'est rendue au palais du président. Le lendemain 2, la délégation constantinopolitaine est partie pour Alexandrie, vrai but de la visite, pour y séjourner jusqu'au 5. La réception fut plus qu'enthousiaste, le patriarche visita toutes les églises, écoles, hôpitaux orthodoxes, grecs et arabes, reçut la visite des chefs des différentes communautés chrétiennes se montrant d'une rare affabilité pour chacun. La rencontre avec le patriarche copte orthodoxe a été particulièrement chaleureuse. Dans toutes les écoles grecques le patriarche a insisté sur la nécessité de bien

apprendre l'arabe. Dès la première rencontre avec le gouverneur musulman d'Alexandrie, Mgr Athénagore a exprimé le désir de pouvoir visiter les établissements scolaires musulmans. Ce qui fut fait, de nouveau dans une atmosphère de grande cordialité. Le 5 décembre, fête de S. Sabbas le Sanctifié, Mgr Athénagore avec les prélats de sa suite a célébré la Sainte Liturgie dans l'église Saint-Sabbas. Il en fut de même le lendemain au Caire dans la cathédrale dédiée à saint Nicolas. S. S. s'est rendue en pèlerinage au Mont Sinaï. Revenue au Caire, Elle a continué ses visites avec une attention particulière pour les Orthodoxes de langue arabe. L'accueil fait par le recteur de l'université coranique Al-Azhar fut particulièrement impressionnant (photo de l'embrassement). Le patriarche, dans son discours de réponse, a rappelé qu'à Damas et à Jérusalem, mosquée et église se trouvent côte à côte. Finalement eut lieu une réception chez le président de la R. A. U., Gamal Abdel NASSER (photo du patriarche et du président bras dessus, bras dessous). Le 11, la délégation quittait l'Égypte par avion pour Beyrouth. On peut attendre beaucoup de tous ces contacts, sans oublier évidemment que les plus importants restent les conversations sur les problèmes de l'Orthodoxie mondiale entre les occupants des deux premiers trônes de l'Église orthodoxe, les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie.

POC, janvier-mars, p. 57, résume ainsi le but de ce voyage dans les trois patriarcats : 1) renforcer les liens entre les Églises orthodoxes, tant en vue d'une prise de position commune sur les problèmes œcuméniques actuels qu'en vue de la réunion d'un synode panorthodoxe ; 2) prendre contact avec les Églises nationales antichalcédoniennes (syrienne orthodoxe, arménienne, copte, etc.) en vue de hâter la réunion. — Et on cite ici une déclaration du Patriarche au Caire :

« Les Églises orthodoxes ont décidé de se rencontrer l'été prochain (1960) ; et quand je dis Églises orthodoxes, je pense à toutes les Églises coptes, arméniennes, éthiopiennes, de saint Thomas et autres. Nous nous rencontrerons tous... Car unis effectivement, nous sommes tous des chrétiens orthodoxes, baptisés au nom de la Sainte Trinité, reconnaissant le Christ pour chef de notre Église.

Les sacrements sont les mêmes, l'histoire et la tradition sont les mêmes ; les différences résident dans la terminologie... Laissons-nous instruire avant tout par le langage de la charité qui est douce, qui illumine les esprits et nous aide à trouver la solution des difficultés ».

Les déclarations généreuses et audacieuses de S. S., dont l'attitude habituelle rappelait chez beaucoup celle du pape Jean XXIII, n'ont pas manqué de provoquer certains points d'interrogation dans la communauté orthodoxe, notamment au Liban. Mais le patriarche, par la suite, a su préciser sa pensée [1].

Fin février est arrivée à ATHÈNES une DÉLÉGATION composée de métropolites dépendant du trône de Constantinople pour entamer des discussions avec des représentants de l'Église de Grèce. Les délégués patriarcaux étaient NN. SS. JACQUES d'Iconium, MÉLITON d'Imbros et Ténédos, CHRYSOSTOME de Néocésarée, CYRILLE de Chaldia et DOROTHÉE de l'île des Princes (président). Le Saint-Synode grec s'était fait représenter par NN. SS. BASILE de Florina, PANTÉLÉÏMON de Salonique, KALLINIKOS de Berrhée (Verroia), CONSTANTIN de Patras et DAMASCÈNE de Démétriade. — On s'est entretenu de la conférence panorthodoxe qui se tiendra bientôt à Rhodes, des relations interorthodoxes [2], du mouvement œcuménique, du Mont Athos et de son millénaire. On a parlé aussi de l'application de l'accord sur les évêchés des « PAYS NOUVEAUX » [3], lesquels, tout en restant soumis de droit au patriarcat œcuménique, sont de fait incorporés à l'Église autocéphale de Grèce et administrés

1. Cfr *POC*, janv.-mars, p. 61-62.

2. Un fait qui doit être envisagé ici, c'est que ces derniers mois ont enregistré la mort de trois prélats reconnus par le patriarcat de Constantinople et plusieurs autres Églises grecques comme chefs légitimes d'Églises autocéphales ou autonomes, mais qui avaient été mis de côté par les régimes communistes des pays en question au profit d'autres évêques. Il s'agit du métropolite Denys de Varsovie et des archevêques Sabbatios de Prague et Christophoros d'Albanie. On peut se demander si les relations entre Constantinople et Moscou seront ainsi facilitées ou rendues plus difficiles. Le patriarcat œcuménique reconnaîtra-t-il l'état de fait ou non ?

3. Nom donné aux territoires conquis sur la Turquie dans les Guerres balkaniques de 1912-13.

par elle, et finalement des obligations qu'a l'Église de Grèce vis-à-vis des ecclésiastiques formés à l'école de Chalki lorsqu'il s'agit d'élire des titulaires à ces mêmes sièges épiscopaux [1]. Un bref communiqué de presse publié à la fin des discussions annonce que l'accord le plus complet a été réalisé sur tous les points de l'ordre du jour.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Il est curieux de constater à Rome et à Constantinople un phénomène presque identique : Les chefs des deux grandes chrétientés sœurs, qui semblent vouloir renverser tous les obstacles pour arriver sans retard à l'unité tant désirée, se heurtent tous deux dans leur entourage à l'inertie, à la lenteur, au conservatisme. Les deux nobles et grandes figures qui occupent aujourd'hui les trônes de l'ancienne et de la nouvelle Rome paraissent cependant impatientes et empressées de se donner le baiser de paix. La splendide photo qui figure sur la première page de *K* du 3 février, nous montrant S. S. le patriarche œcuménique Mgr ATHÉNAGORE I[er] et S. B. le patriarche grec catholique Mgr MAXIMOS IV se donnant l'accolade, en est encore un témoignage et fait figure d'une promesse. Mais les chefs d'Église doivent avoir conscience, sans doute, de ce que leurs troupeaux respectifs sont encore loin de pouvoir les suivre jusque-là. Il est indéniable cependant que nous nous trouvons ici devant un fait absolument neuf dans l'histoire des relations entre les deux Églises, fait qui mérite d'encourager tous les espoirs et demande toutes nos prières.

Quelques regrets ont été enregistrés du côté catholique concernant non la personne du patriarche œcuménique, lors de sa visite au Proche-Orient, mais la communauté orthodoxe comme telle. « Le vague et l'ambiguïté où sont restées pratiquement les relations orthodoxes-catholiques au Liban durant les six jours de la visite patriarcale, lit-on dans *POC* janv.-mars, p 60, sont finalement révélatrices de la véritable situation actuelle des deux Églises : chez certains, un vrai désir de rappro-

1. Cfr *AA*, 2 mars.

chement, chez d'autres une crainte farouche de concessions, chez tous, une grande timidité à faire le moindre pas en avant ». Et on ajoute :

« La conclusion, que l'opinion populaire en tous cas ne manque pas de tirer, est que l'attitude du patriarche œcuménique devrait être un exemple pour tous. On souhaite en particulier qu'après une telle visite, l'Église orthodoxe ne continue plus à ignorer officiellement la semaine de prières pour l'Unité, qui ne représente ni une porte ouverte au prosélytisme, ni un abandon de la conviction d'être la véritable Église des Pères. — Enfin, dernier résultat et non le moindre, nombre de catholiques ont réalisé durant cette visite la profondeur de leur trésor commun avec les orthodoxes ; ils sont aussi persuadés que la réunion doit s'envisager avant tout sur le plan des Églises et non sur le plan individuel ».

Le 10 janvier, S. B. MAXIMOS IV, patriarche catholique melkite s'est rendu chez le patriarche grec d'Alexandrie, S. B. Mgr CHRISTOPHOROS II, et après une longue conversation, lui a offert un exemplaire du nouveau LITURGICON français du R. P. Néophyte EDELBY. La visite fut rendue le lendemain lorsque Mgr Christophoros est allé chez Mgr Maximos [1].

De passage à Constantinople, le cardinal SPELLMAN, archevêque de New-York, accompagné du délégué apostolique Mgr LARDONE, a rendu visite au patriarche œcuménique le samedi 26 décembre. Bien que S. Ém. ait dû partir le lendemain de très bonne heure, le patriarche a tenu à envoyer à son hôtel une délégation pour lui souhaiter bon voyage [2]. Le 22 février Mgr Lardone fut de nouveau reçu par le patriarche, à qui il annonça sa nomination comme internonce à Ankara, tout en conservant sa position à Constantinople [3].

Protestants. — Il n'est pas sans intérêt œcuménique de voir, à propos des élections présidentielles aux ÉTATS-UNIS, un éminent théologien protestant américain, le doyen John C. BENNETT, montrer, dans un article de *Christianity and Crisis*, ce qui lui

1. Cfr *K*, 27 janv., 3 févr.
2. Cfr *AA*, 30 déc.
3. Cfr *AA*, 9 mars.

paraît être les avantages possibles résultant du choix d'un président catholique : esprit libéral, pensée humaniste, heureux contrepoids à l'individualisme protestant, méfiance à l'égard de la « juste guerre ». Le professeur Bennett dit vouloir uniquement clarifier l'atmosphère des considérations générales, sans donner à penser qu'il appuie un candidat particulier [1]. La plupart des journaux protestants américains expriment une opinion diamétralement opposée à celle de M. Bennett, mais les pré-élections semblent indiquer qu'ils ne reflètent pas fidèlement l'opinion publique. Aussi, d'aucuns pensent que la controverse actuelle, tout en étant nuisible au mouvement de rapprochement des Églises, a quelque chose de forcé et d'artificiel. Significative à ce propos est une LETTRE OUVERTE adressé par treize pasteurs américains éminents à « leurs collègues en Christ », mettant ceux-ci sérieusement en garde contre le danger de voir l'anticatholicisme devenir un facteur de la campagne présidentielle. Rédigée par le doyen Francis B. SAYRE Jr, de la cathédrale protestante épiscopale de Washington, la lettre a été signée, entre autres, par M. Eswin T. DAHLBERG, président du Conseil national des Églises ; l'évêque Arthur LICHTENBERGER, président de l'Église protestante épiscopale ; M. Eugène Carson BLAKE, secrétaire général de l'Église presbytérienne unie aux États-Unis ; l'évêque méthodiste G. Bromley OXNAM, de Washington ; et M. James E. WAGNER, président de l'Église évangélique et réformée [2].

En rapport avec ce qui précède, il est intéressant de prendre connaissance du livre *American Catholics — A Protestant-Jewish View*, qui vient de paraître par les soins du P. Gustave WEIGEL, S. J., où sont rassemblées six contributions donnant les opinions de trois dirigeants protestants et de trois dirigeants juifs américains sur différents aspects du catholicisme. L'ensemble est irénique mais aussi très franc. Le professeur Springfellow BARR (épiscopalien), de la *Rutgers University*, note avec finesse les « dangers » de l'anti-intellectualisme de la communauté américaine dans le contexte de l'organisation et

1. Cfr *SŒPI*, 11 mars, p. 5.
2. *Ibid.*, 6 mai, p. 5 ; 13 mai, p. 4.

de la discipline de l'Église catholique. Il suggère aux catholiques de veiller à utiliser avec la plus grande prudence la puissance temporelle que leur donnent le nombre et la position matérielle, qui font peur aux non-catholiques américains car ils ne se sentent pas rassurés sur le bon emploi de ces moyens. Le Dr. Martin E. MARTY (luthérien), directeur adjoint de l'hebdomadaire *Christian Century*, souligne la nécessité du dialogue entre catholiques et non-catholiques américains. Il donne en exemple de ce dialogue, qu'il souhaite être spécifiquement théologique, ce qui se fait entre catholiques et protestants en Allemagne. Un des « rêves » des protestants américains serait de recevoir d'un évêque catholique une invitation à un tel échange. Le pasteur Robert McAfee BROWN, directeur de la revue *Christianity and Crisis*, émet surtout des doutes sur l'idée catholique de la tolérance religieuse et sur le rôle prédominant de la hiérarchie dans la vie catholique. Il exprime aussi le désir que les catholiques précisent leur position quant aux rapports Église-État. — Parmi les opinions juives, choisissons celle du rabbin GILBERT, affirmant que le clergé catholique américain demeure le groupe clérical chrétien le plus inaccessible des États-Unis [1]. C'est, selon lui, ce qui a rendu l'Église tellement « rebutante » à beaucoup de Juifs. Le P. Weigel, dans un épilogue, ne s'engage pas dans une apologie, mais, avec une belle objectivité, laisse à ces témoignages toute la force que leurs auteurs ont voulu leur donner. « Nous ne tenons pas du tout, dit-il, à abandonner les marques caractéristiques de notre foi, mais nous n'avons nullement besoin de nous accrocher à des lubies et à des subtilités équivoques qui peuvent nous faire passer pour des gens désagréables » [2].

Un des collaborateurs à cet ouvrage, le pasteur Robert BROWN, professeur à l'*Union Theological Seminary*, a écrit un ARTICLE donnant quelques règles pour un dialogue entre protestants et

1. Dans ce contexte, il faut se réjouir de l'excellent Mandement de Carême 1960 du cardinal CUSHING (Boston) sur *Le Chrétien et la Communauté*, où est soulignée la nécessité des relations fraternelles interconfessionnelles.

2. Cfr *o. c.*, p. 232. Une analyse de cet ouvrage, édité par SHEED AND WARD, New-York, dans *ICI*, 15 mai.

catholiques, article qui fut publié, en février dernier, simultanément dans l'hebdomadaire protestant *The Christian Century* et l'hebdomadaire catholique *The Commonweal*[1]. Le fait a été relevé partout comme un événement tout à fait exceptionnel. Des six règles définies par le Dr. Brown, retenons ce qu'on lit dans la quatrième : « Chaque partenaire doit accepter en esprit d'humilité et de pénitence la responsabilité de ce que son groupe a fait et fait pour provoquer et perpétuer la division ». — « Bien des catholiques romains sont prêts à admettre aujourd'hui que la prolongation des divisions entre chrétiens n'est pas imputable seulement à l'obstination des protestants mais aussi à une intransigeance catholique mal placée. De leur côté, les protestants doivent reconnaître que, durant des siècles, la tendance protestante a été de diviser la chrétienté de façon de plus en plus néfaste, et que, si le mouvement œcuménique cherche maintenant à renverser cette tendance, il bâtit néanmoins à partir de trois siècles de divisions ».

La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE a inscrit en tête de son nouveau programme de recherches une ÉTUDE DU CATHOLICISME CONTEMPORAIN. Le professeur danois K. E. SKYDSGAARD, qui, le 1er février, a commencé son travail pour le nouvel « INSTITUT LUTHÉRIEN DE RECHERCHES ŒCUMÉNIQUES », a déclaré que cette étude s'impose pour le luthéranisme comme pour le catholicisme, l'un et l'autre ayant évolué depuis le temps de la Réformation. Du côté luthérien, on explorera les « fondements théoriques et les manifestations pratiques » du catholicisme contemporain ainsi que son œuvre missionnaire, et l'on s'attachera à l'examen des points communs aux deux confessions et des points de divergence. Le Dr. Skydsgaard a l'intention d'inaugurer sa nouvelle fonction par une enquête dans le midi de la France, en Espagne et en Italie, avec visite de lieux de pèlerinage dédiés à la sainte Vierge. Les résultats de ces premières recherches seront examinés l'été prochain par un groupe restreint de théologiens scandinaves pour discuter surtout de la doctrine de la justification telle que l'a établie le concile de

1. Cfr un résumé dans *ICI*, 15 mars, p. 13 ; *SŒPI*, 26 févr., p. 3.

Trente. On prévoit pour 1961, la réunion d'un plus vaste séminaire international de théologiens. Avec raison on relève qu'une telle entreprise eût été impensable il y a seulement vingt ou trente ans, alors qu'aujourd'hui une nouvelle situation rend tout à fait possibles et désirables pareilles études et conversations entre catholiques et protestants [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans sa LETTRE PASCALE, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople est revenu avec insistance sur la question de l'Unité : « ...Nous avouons que dans la Ville Sainte et devant le tombeau du Sauveur, nous avons ressenti plus douloureuse et plus affligeante la division de l'Église du Christ. (...) Cette séparation se prolonge contrairement à la volonté du Fondateur (de l'Église) et contrairement à sa prière sacerdotale dans laquelle il demandait au Père céleste de conserver les disciples et tous ceux qui auraient cru à cause de leur parole pour que tous soient un (*Jn* 17, 11) ». « Il n'est pas possible que cette séparation se prolonge et s'éternise pour le plus grand tort de l'œuvre pour laquelle le Christ s'est incarné et s'est sacrifié. Il est essentiel que... l'Église du Christ sainte et immaculée retrouve son unité. Le mur que les siècles ont dressé entre les confessions chrétiennes ne rend pas impossible leur compréhension mutuelle, leur rapprochement et leur réunion et, à ce propos, la bonne disposition dont font preuve en ces derniers temps les chefs des Églises est consolante et illuminante ». « Qu'on fasse appel aux théologiens pour qu'ils se mettent au travail pour préparer la voie. Quant à nous qui avons reçu la charge de la direction religieuse des fidèles, nous pouvons dès à présent avancer dans un esprit de charité et de sincérité vers la collaboration des Églises que tant de considérations recommandent, sans rien épargner de ce qui serait susceptible de la faire progresser... »

Parlant à des journalistes, peu après Pâques, le Patriarche a déclaré : « Nous sommes au début d'une évolution chrétienne. Nous vivons une ère nouvelle, et le passé doit être laissé où il est ». S. S. précisa que l'unité à laquelle il pense n'est pas encore

1. Cfr *SŒPI*, 26 févr., p. 4 et 8 avril, p. 5.

l'unité proprement théologique ; elle aurait deux buts, l'un négatif : « désarmer la haine, la méfiance et la propagande mensongère entre groupes ecclésiastiques », l'autre positif, conduisant « à des contacts basés sur les principes communs du christianisme et sur la manière de les propager ». Le patriarche s'est déclaré certain de l'appui des protestants dans cette conception de l'unité ainsi que de celui des « millions d'orthodoxes des Églises russe, roumaine, bulgare, grecque, éthiopienne, cypriote, copte et arménienne ». Il ajouta que certains signes indiquent que l'Église catholique romaine entend sortir de son isolement. Un concile œcuménique étant pour lui un concile où toutes les Églises chrétiennes (catholiques, orthodoxes et protestantes) sont représentées, le patriarche disait avoir l'impression que le pape a abandonné l'idée d'un concile œcuménique. En disant cela, S. S. était bel et bien entré inconsciemment dans le domaine de la théologie en donnant son interprétation du terme œcuménique. En effet, toute la difficulté est en ceci que l'Église catholique, en vertu de sa foi, est tenue d'en avoir une autre, moins exclusivement quantitative.

Notons ici encore que, dans sa séance du 11 février, le Saint-Synode de Constantinople a nommé le R. P. Chrysostome CONSTANTINIDIS, professeur à l'École théologique de Chalki, SECRÉTAIRE GÉNÉRAL DU BUREAU DE COORDINATION récemment créé au patriarcat pour les comités chargés des questions interorthodoxes et interconfessionnelles [3].

Anglicans. — L'archevêque G. S. FISHER, de Cantorbéry, a invité le patriarche œcuménique Athénagore Ier à se rendre en Angleterre pour discuter avec lui de la doctrine de leurs Églises respectives. Les derniers entretiens sur ce thème remontent à 1931 [2].

1. Cfr *AA*, 13 avril.
2. Cfr *SŒPI*, 25 mars, p. 7.
3. *AA*, 17 févr.

Mouvement œcuménique.

La plupart des articles du nº 3 de 1960 de l'Ecumenical Review concernent certains points soulevés en ce moment à propos de *Faith and Order*, non seulement l'avenir de la Commission, mais surtout l'essai de formuler en termes généraux le genre d'unité *(« churchly » unity)* recherchée par les Églises. Les documents préparatoires à New Delhi se sont arrêtés au formulaire suivant, un peu laborieux : « L'unité qui est à la fois la volonté de Dieu et son don à l'Église est une unité qui rassemble en tout lieu tous ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur pour constituer une communion *(fellowship)* pleinement consciente les uns avec les autres, par un unique baptême en Lui, centrée sur la prédication d'un seul Évangile et la fraction d'un seul pain, et ayant une vie communautaire se répandant en témoignage et en service pour tous, et qui en même temps les unit à toute la communion *(fellowship)* chrétienne en tous lieux et âges, de façon qu'à la fois ministère et membres soient reconnus par tous et que tous puissent agir et travailler ensemble selon que l'occasion le réclame, pour les tâches auxquelles Dieu appelle son Église ».

Leonard Hodgson, dans *Faith and Order, Vision of Unity*, montre que finalement cette vision doit être, selon l'expression de W. Temple, « la pleine union et communion » ; mais il critique du point de vue de l'ensemble du Conseil un texte de L. Newbigin, identique en fait au formulaire cité plus haut (mais précisant « un ministère reconnu par tous »). L'Évêque de Bristol (Oliver S. Tomkins), président du *Working Committee* de *Faith and Order*, dans *Legitimate Hopes and Fears about the WCC's Rôle in Churchly Unity*, signale les espoirs que peut susciter cet essai de définition de l'unité mais aussi les craintes, en dépit des trois interprétations données par le document. « Peut-être, affirme-t-il, la 4e Assemblée sera-t-elle l'occasion de voir si l'ensemble du C. O. E. est prêt à se lier à cette unité ecclésiastique, même formulée en ces termes généraux ». Il passe en revue à ce propos la question de la « neutralité de Toronto », le rôle

de *F. and O.* dans les plans locaux d'union, et la contribution des Églises qui ne sont pas membres du Conseil (protestants d'une part et catholiques romains de l'autre) : « Le travail parallèle accompli par les catholiques romains assure d'énormes possibilités d'accord, si nous sommes prêts, comme ils le sont, à apprendre un langage moins familier ». Henry P. VAN DUSEN : *The Significance of Conciliar Ecumenicity,* ne retient comme valables que deux interprétations de la formule d'unité. D'une part, l'unité organique visible (proposée par ex. par L. Newbigin : un ministère reconnu par tous) que l'A. assimile à la position « romaine », et d'autre part, l'association conciliaire (autour du C.O.E. et des Conciles d'Églises, avec reconnaissance mutuelle des divers ministères. Les préférences de V. D. vont dans ce sens qu'il croit être un type d'union rappelant celui des Églises orthodoxes. Là, certains points, on le sent, mériteraient clarification.

J. MEYENDORFF précisément, dans *What holds the Church together,* rappelle, à la lumière de l'histoire, la thèse orthodoxe : l'unité est donnée par Dieu et ne peut se faire par les hommes : elle est unité sacramentelle et dans la plénitude de la vérité, mais n'exclurait pas une primauté d'arbitrage, telle que Rome, puis Constantinople, l'auraient exercée. Signalons encore, de DOUGLAS HORTON, *The Relevance of the Faith and Order Movement to Actual Church Union Negotiations,* un point revenant fréquemment en ce moment et touché brièvement par O. Tomkins.

Enfin John E. SKOGLUND : *The American Free Church Tradition in the Movement for Christian Unity,* a des pages significatives sur les quelques tentatives réalisées en vue d'une plus grande unité dans le protestantisme américain.

Dans l'ECUMENICAL CHRONICLE, entre autres, les discours du patriarche ALEXIS et de M. VISSER 'T HOOFT lors du voyage de ce dernier à Moscou. Au WORLD COUNCIL DIARY, la chronique de la visite de la délégation du C. O. E. en Russie, quelques lignes sur le C. O. E. en Amérique du Sud et un tribut de gratitude adressé au Dr. H. H. HARMS, à l'occasion de son départ de Genève et auquel *Irénikon* s'associe volontiers. — La bibliographie est abondante et variée.

Notons ici que les articles du Dr. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ sur les catholiques et la liberté religieuse, parus dans les n^os^ précédents du *ER*, viennent d'être publiés en un volume de 95 pages sous le titre : *Roman Catholicism and Religious Liberty*.

En fin de session, le COMITÉ EXÉCUTIF du C. O. E. réuni à Buenos Aires, souhaitant le développement des rapports du Conseil avec l'Église orthodoxe russe et d'autres Églises en Union soviétique, en a élaboré les plans. Ceux-ci comprennent des échanges de visites et des arrangements permettant à des étudiants chrétiens russes de venir compléter leurs études à l'Institut œcuménique du C. O. E., à Bossey près Genève. Le comité a également donné son approbation à des échanges de documentation, ainsi qu'à la participation d'observateurs des Églises de Russie aux sessions du comité central et à d'autres réunions importantes du Conseil.

Le comité exécutif a encore entendu que des rencontres officieuses se sont multipliées entre des personnalités catholiques romaines pour parler de la question de l'unité chrétienne. Dans une interview suivant la session de Buenos Aires, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du C. O. E., a fortement approuvé ces contacts que, personnellement, il considère comme excellents. « Nous avons grand besoin de franches discussions sur plusieurs questions, dit-il, mais il est bien plus utile de le faire en petits groupes qu'en vastes débats publics » [1].

Pour mettre fin à la division survenue il y a cinq mois dans l'Église presbytérienne de CORÉE, celle-ci a décidé de se retirer du C. O. E. La déclaration annonçant cette décision dit expressément que les griefs de la minorité opposée au Conseil œcuménique — accusé d'être pro-communiste et de donner de la Bible une interprétation libérale — ne sont pas partagés par la majorité ; celle-ci accepte de se retirer par désir de paix, uniquement [2].

Plus de quinze cents jeunes chrétiens de 18 pays d'Europe, aussi bien de l'Est que de l'Ouest, participeront à une grande

1. *SŒPI*, 26 févr.
2. *Ibid.*, 4 mars, p. 6. Le nombre total des membres de l'Église presbytérienne de Corée serait de 550.000.

ASSEMBLÉE ŒCUMÉNIQUE DE LA JEUNESSE EUROPÉENNE, à LAUSANNE, les 13 et 14 juillet. De nombreux jeunes venant d'autres continents s'y joindront. Le thème central de l'assemblée est celui inscrit à l'ordre du jour de la 3e Assemblée du C. O. E. à la Nouvelle Delhi en 1961 : *Jésus-Christ, la lumière du monde.* Cette rencontre est patronnée par le Département de jeunesse du C. O. E. Trois thèmes secondaires y seront à l'étude : 1) Les Églises européennes dans la situation mondiale d'aujourd'hui ; 2) La tâche des Églises dans une Europe en pleine évolution ; 3) Le renouveau, l'unité et la mission de l'Église locale.

Une récente consultation menée auprès des groupes de jeunesse en Europe a révélé la critique souvent exprimée au sujet du manque d'unité parmi les chrétiens, ainsi que la conscience qu'ont beaucoup de jeunes gens d'aujourd'hui de la nécessité de jeter un pont entre les divisions. Non sans se faire quelque illusion sur les possibilités réelles, ils réclament de leurs milieux une action plus concrète dans le sens de l'unité chrétienne [1].

30 mai 1960.

1. *Ibid.*, 4 mars, p. 5 ; 8 avril, p. 2 ; 6 mai, p. 4.

Notes et Documents.

I. Communiqué de Sa Béatitude le Patriarche Maximos IV Patriarche melkite catholique.

« Au cours des mois de novembre et de décembre derniers, défense fut faite à certains de nos prêtres des États-Unis, comme aussi à d'autres prêtres du rite byzantin en Amérique et en Europe, de faire usage de langue vivante moderne dans la célébration de la Sainte et Divine Liturgie.

Vu que cette défense, de portée générale, communiquée, au nom de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, par les représentants du Saint-Siège, ne pouvait s'appliquer à notre Église byzantine, qui a toujours reconnu la légitimité de l'usage de toute langue dans la célébration du culte divin,

Vu aussi l'attitude antérieure du Saint-Siège,

Vu enfin le bien de nos fidèles émigrés et les exigences de l'apostolat de notre Église dans les milieux occidentaux,

Nous avons cru nécessaire d'en référer avec confiance à notre Très Saint Père le Pape.

Aujourd'hui, nous avons le plaisir de vous communiquer la lettre suivante par laquelle la S. Congrégation pour l'Église orientale nous fait part de la décision prise par le Saint-Office de reconnaître la légitimité de l'usage de la langue courante dans la célébration de la Sainte et Divine Liturgie selon le rite byzantin. La décision dont il s'agit fait cependant une petite réserve [1] à laquelle, en attendant un amendement, il faut se tenir respectueusement ».

(s) † Maximos IV.

1. Cette restriction porte, on le verra, sur l'Anaphore eucharistique, dont les deux termes sont énoncés dans le document par le début de la préface latine : *Sursum corda*, et la fin du canon, *Per omnia*... A noter cependant que dans le rite byzantin, l'anaphore ne commence pas par l'équivalent grec du *Sursum corda*, mais par l'invitation du diacre :

Sacrée Congrégation
« Pour l'Église orientale »
Prot. n. 134/53.

Rome, le 8 avril 1960.

Béatitude,

Dans mes précédentes lettres du 5 et du 28 mars dernier, j'ai eu l'occasion de dire à Votre Béatitude que je lui communiquerai aussitôt les décisions qui seraient prises par la Suprême Congrégation du Saint-Office concernant l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie, et cela à la suite de l'intervention de ce Sacré Dicastère.

Je suis maintenant en mesure de vous communiquer que le Saint-Office, par Note n. 146/51, datée du 5 avril courant, m'a chargé de porter à la connaissance de Votre Béatitude de la décision suivante, prise par les Éminentissimes Cardinaux dans la Session plénière du 31 mars, et approuvée par le Saint-Père le 1er avril courant.

« On concède l'usage de la langue vulgaire dans la célébration de la Sainte Messe de Rite byzantin à l'exception de l'« Anaphore » proprement dite qui commence par les mots *Sursum corda* avant la Consécration et se termine par les mots *Per omnia saecula saeculorum* après la consécration. En outre, compte tenu de la coutume très ancienne, les deux commémoraisons de la Bienheureuse Vierge et du Souverain Pontife qui sont insérées, comme des « embolismes », dans la grande prière eucharistique, pourront également être récitées en langue vulgaire ».

En vous renouvelant les sentiments de mon profond respect, je profite de cette occasion pour me dire de Votre Béatitude le frère très dévoué,

(S) A. G. Card. CICOGNANI,
A. Coussa, Assesseur.

Stomen kalôs, qui lui est bien antérieure, et que, pour finir, il n'y a pas de *Per omnia*. — Ce document, qui a pu intriguer les liturgistes, a simplement étendu à tous les Orientaux, sans prendre la peine de faire les adaptations nécessaires, la restriction apportée à l'autorisation récente de célébrer la messe latine en hébreu dans le territoire d'Israël. (N. d. l. R.).

II. Une lettre du Patriarche oecuménique à l'occasion de la mort de Dom Lambert Beauduin.

Nous avons reçu au moment des fêtes pascales, un témoignage impressionnant de condoléances de Sa Sainteté le patriarche Athénagore Ier de Constantinople, à l'occasion du décès de dom Lambert Beauduin. En voici le texte, traduit du grec :

« Ayant eu le bonheur de connaître personnellement et d'apprécier particulièrement le fondateur de votre saint monastère, en même temps célèbre liturgiste et écrivain chrétien, l'inoubliable dom Lambert Beauduin, nous venons par la présente lettre vous exprimer, à l'occasion de cette grande perte pour vous et pour votre sainte communauté, notre sympathie et nos sincères condoléances.

» Que le Seigneur fasse reposer dans les tentes des Justes, l'âmc bienheureuse du défunt, ouvrier de choix dans sa sainte vigne, bénissant abondamment le travail qu'il a commencé et qui est continué favorablement et avec tant de mérites par votre communauté ».

III. Le millénaire de la fondation de la Grande Laure au Mont Athos et l'Ordre bénédictin.

L'année 1963 marquera, pour l'Église d'Orient, le millénaire de la fondation de la Grande Laure, monastère créé par S. Athanase l'Athonite, qui fut le point de départ d'autres établissements monastiques et de la célébrité que devait connaître dans l'histoire religieuse la Sainte Montagne.

Ce fait ne peut demeurer étranger à l'Occident, d'autant plus qu'il survint à une époque où l'unité du monde chrétien n'avait pas encore été brisée. Ainsi qu'on l'écrivait : « Saint Athanase l'Athonite vécut à une époque où l'Église d'Orient et l'Église d'Occident n'étaient pas encore divisées par le douloureux schisme, qui est survenu une cinquantaine d'années après sa mort, de sorte que ce grand et saint moine a été une des gloires de la sainte Église une et indivise et que, par conséquent, catholiques et orthodoxes peuvent sans la moindre réserve s'unir comme de véritables frères pour rendre ensemble un hommage de vénération et de reconnais-

sance à cet admirable patriarche de la Sainte Montagne » (D. A. Van Ruyven, *Premier millénaire de l'arrivée de saint Athanase au Mont Athos*, dans *Irénikon*, 32, 1958, p. 157).

Pour l'Ordre monastique bénédictin, il va sans dire que cet anniversaire mérite plus que tout autre d'être célébré. Chacun connaît l'intérêt qui s'attache de nos jours aux problèmes de l'Unité chrétienne et comment l'attention du monde catholique s'y est portée plus ardemment encore depuis que le Souverain Pontife Jean XXIII a tenu à mettre en relief la relation qui doit exister entre le prochain Concile de l'Église romaine et la restauration de l'unité du bercail du Seigneur.

L'occasion est donc bien opportune de suggérer un travail commun de l'Ordre bénédictin qui magnifierait la figure d'Athanase l'Athonite et, en même temps, poserait un geste éminemment sympathique aux chrétientés séparées d'Orient. Qu'il nous soit permis de rapporter ici un bref extrait qui montre tout l'intérêt d'une telle œuvre pour la tradition bénédictine :

« Ceux (les fragments de la Règle de S. Benoît) que S. Athanase a insérés dans son hypotypose nous fournissent, en tous cas, la preuve d'un échange spirituel entre le monachisme bénédictin et le monachisme athonite. Au-delà de l'intérêt, assurément bien modeste, qu'il présente pour l'histoire du texte de la Règle, cet emprunt d'Athanase est comme le symbole de la communion d'idéal qui unissait le monachisme occidental à ses débuts et celui de l'Orient (...) Ainsi S. Benoît a pu rendre au monachisme grec quelque chose de ce qu'il lui avait emprunté. Et ces mutuels échanges doivent rester comme un gage d'union entre les moines qui, sous des cieux très divers, et en dépit d'une douloureuse séparation, sont les héritiers de cet idéal unique en son principe » (D. J. Leroy, *S. Athanase l'Athonite et la Règle de S. Benoît*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 29, 1953, pp. 108-122).

De plus, à l'époque de pleine et première efflorescence de la vie religieuse sur la Montagne de l'Athos, un certain nombre de réformes monastiques eurent lieu en Occident, dans les branches collatérales de l'Ordre bénédictin, dont il serait intéressant de rappeler l'histoire et dont les origines ne sont sans doute pas sans quelques relations avec l'établissement du monachisme athonite. Enfin, ne l'oublions pas, il y eut sur la Sainte Montagne, durant environ deux siècles, un monastère de bénédictins où, pour reprendre l'expression des anciennes chroniques, des moines « menaient régulièrement et consciencieusement la vie monastique selon la Règle

et les Institutions de S. Benoît, dont la vie est écrite au livre des Dialogues » (Cfr A. PERTUSI, *Nuovi documenti sui benedettini Amalfitani dell' Athos*, dans *Aevum*, septembre-octobre 1953).

Publications, Congrès, et autres témoignages sont à l'étude. Nos lecteurs en seront ultérieurement informés.

Le Rme Père Abbé Primat de l'Ordre bénédictin a bien voulu donner son appui à ce projet en nous écrivant : « L'initiative du Centre d'information des questions œcuméniques du monastère de Chevetogne, de rappeler aux monastères bénédictins les prochaines fêtes millénaires de la vie monastique au Mont Athos et de les stimuler à s'y intéresser et à y prendre part, me semble très opportune. A bien des titres — historiques, traditions monastiques communes, désir de l'union à retrouver —, l'Ordre bénédictin en particulier se doit, je pense, de faire quelque chose à cette occasion. Je suis d'avance très reconnaissant à tous ceux qui voudront répondre à cet appel ».

D'autre part, le Patriarche orthodoxe de Constantinople informé de cette nouvelle par la rédaction de la revue *Irénikon*, a bien voulu nous écrire :

« Nous avons reçu avec joie et lu dans l'Assemblée de notre saint et sacré Synode, la lettre de votre chère Révérence du 11 décembre 1959 concernant le projet de l'Ordre des bénédictins relatif à la célébration en 1963 du millénaire du monastère patriarcal et stavropigiaque de la très grande laure de la Sainte Montagne, et à la participation à cette célébration de l'Ordre bénédictin et des autres ordres monastiques de l'Occident.

» En réponse, nous vous exprimons notre joie pour l'effort louable entrepris par votre estimée revue de mettre en valeur en Occident l'insigne événement du millénaire écoulé, ainsi que pour la décision du vénérable Ordre bénédictin de susciter dans tous les monastères de l'Ordre un mouvement pour les questions œcuméniques et unionistes. Nous vous faisons savoir que, aussitôt le programme définitif de la célébration déterminé, sera aussi communiquée à votre Ordre la façon dont il pourra y participer » *(Traduit du grec)*.

IV. Archevêché orthodoxe grec d'Europe occidentale.

Les problèmes de la pastorale moderne relatifs soit aux réfugiés soit au étrangers travaillant dans les usines et appartenant à diffé-

rentes confessions chrétiennes, posent certaines exigences qu'on aurait mauvaise grâce de ne pas satisfaire. Il arrive, par exemple, que nous soyons interrogés par des prêtres catholiques qui, en raison de leur ministère et étant donné la présence nombreuse d'Orthodoxes grecs en Europe occidentale, cherchent des renseignements concernant les paroisses grecques orthodoxes de nos régions, et ont à entrer en contact avec leurs curés, car il n'est plus possible aujourd'hui de vivre en simple juxtaposition. Pour rendre plus aisées les informations et éviter souvent beaucoup de recherches, nous donnons ci-après la liste de ces paroisses, en nous servant de l'Himérologion de 1960, dont les détails, même s'ils ne sont plus toujours à la page, peuvent généralement être utilisés.

Archevêque : Mgr ATHENAGORAS, archevêque de Thyatire, exarque de l'Europe occidentale et centrale, locum tenens de l'archevêché d'Esthonie : 8, Dawson Place, London, W. 2.

Évêques auxiliaires :

Pour la France : Mgr MELETIOS, évêque de Reggio ; 7, rue Georges Bizet, Paris 16e.
Pour l'Autriche et l'Allemagne : Mgr CHRYSOSTOMOS, évêque de Thermai ; Wien I, Fleischmarkt 13.
Pour l'Angleterre : Mgr JACQUES, évêque d'Apamée ; Greek Cathedral, Moscow Road, London, W. 2.
Pour les Esthoniens en exil : Mgr JÜRI VÄLBA, évêque de Ravenne ; Algatan 3, Solna, Stockholm, Suède.

Voici une liste des communautés organisées :

Londres. — The Greek Cathedral « St Sophia », Moscow Road, London, W. 2. Recteur : Mgr l'évêque d'Apamée.
— All Saints Church, Pratt Street, Camden Town, London, N. W. 1. Recteur : Archimandrite L. Hadjicostas.
— St Andrew and St Barnabas, Kentish Town Road, London, N. W. 1. Recteur : Archimandrite Timotheos Katsiyannis.
Manchester. — Annunciation, Bury New Road, Higher Broughton, Salford, 7. Recteur : Archimandrite Aristarchos Mavrakis.
Liverpool. — S. Nicholas, 8, Berkeley Street. Recteur : The Rev. Hierotheos Petrakis.
Birmingham. — St Andrew and the Dormition of Our Lady, Summer Hill Terrace and Arthur Place, Birmingham, 1. Recteur : Archimandrite A. Zakopoulos, 147, Holly Road, Birmingham, 20.
Bristol. — St Simon (Sts Peter and Paul), Lower Ashley Road, Bristol, 2. Recteur : The Rev. J. Athanassiadis.
Cardiff. — St Nicholas, Greek Church Street. Recteur : The Rev. S. Desyllas.
Glasgow. — St Luke, 13, Grafton Street, Glasgow, C. 1. Recteur : The Rev. K. Fouskas, 99, Hill Street, Glasgow, C. 3.

Malte. — St George, 83, Merchants Street, Valetta. Recteur : The Rev. Seraphim Kandulis.

Paris. — Cathédrale St-Étienne, rue Georges-Bizet 7, Paris 16e. Recteur : Mgr l'évêque de Reggio.
— Présentation du Sauveur, Avenue Maurice Berteaux, Sartrouville (Seine-et-Oise). Recteur : Archimandrite Nicodème Galiatsatos.
— Église géorgienne Ste-Nina, 4, rue Récamier, Paris. Recteur : R. P. Élie Mélia, 24, rue d'Orléans, Neuilly-s/Seine (Seine).
— SS.-Constantin-et-Hélène, 2bis, rue Laferrière, Paris 9e. Recteur : Archimandrite Jacques Pavlou.
Marseille. — Dormition de la Ste-Vierge, 23, rue de la Grande-Armée. Recteur : R. P. Cyrille Argentis.
Port-de-Bouc. — Ste-Catherine, Route Nationale, Cité Kuhlman, Port-de-Bouc, Martigue (B.-du-R.). Recteur : R. P. P. Koulouris.
Lyon. — Annonciation, 45, rue Dumoulin, rue du Colombier 21. Recteur : Archimandrite Blaise Lavriotis.
Pont-de-Chéruy. — St-Alexandre, Réveil 20, Charvieu (Isère). Recteur : R. P. Constantin Dervisoglou.
St-Étienne. — Ste-Trinité, 51, rue de la Jomayer, St-Étienne. Recteur : R. P. Emmanuel Alevrophas.
Grenoble. — St-Georges, rue Général-Mangin, rue Duployé. Recteur : Archimandrite Philothée Karatzas, 14, rue Servan.
Nice. — St-Spyridon, 2, avenue Désambrois, Nice (A.-M.). Recteur : Archimandrite Calliste Vapheias.
Bordeaux. — Présentation de la Ste-Vierge, 278, rue du Jardin-Public. Recteur : Archimandrite Theoklitos Michalas.

Bruxelles. — SS. Michel-et-Gabriel, 22, rue de Stassart. Recteur : Archimandrite Séraphim Patsios.
Anvers. — Annonciation, 5, rue Jan van Gent. Recteur : Archimandrite Séraphim Patsios.
Liège. — St-Alexandre, 80, rue du Laveu. Recteur : R. P. Damaskinos Michalas, 29, rue Jacob-Makoy.
Mons. — Églises à Tetre et Ressaix. Recteur : R. P. P. Kontoyannis, 10, rue des Telliers, Mons.
Limbourg. — R. P. Timotheos Mavias, Cicilweg 19, Waterschei-Genk (adresse provisoire).
Charleroi. — St-Barnabé, 110, rue de Montigny, Châtelineau. Recteur : R. P. Anthimos Drakonakis.

Rotterdam. — Sint Niklaas, Museumlaan 12. Recteur : R. P. Maximos Mastichis, Stadhoudersplein 140B.

Lausanne. — St-Gérasime, avenue Florimont 2. Recteur : Archimandrite Constantin Valiadis, Villa Gloria Patri, avenue Ramuz, chemin de la Source, Pully, Lausanne.

Rome. — Sant'Andrea, 153, Via Sardegna. Recteur : Archimandrita Modestos Armacolas.
Naples. — SS. Apostoli Pietro e Paolo, Via S. Tommaso d'Aquino 51. Recteur : Archimandrita Venediktos Katsanevakis.
Trieste. — S. Nicola e S. Trinità, Riva Tre Novembre 7. Recteur : Archimandrita Eutychios Zannetos.
Gênes. — S. Nicola e Annunziazione, Via Gasaregis 50. Recteur : Archimandrita Arcadio Iviritis.
Venise. — S. Giorgio, Castello N° 3423 /A. Recteur : Archimandrita Stefano Kottakis.
Milan. — Annunziazione, Via Romolo Gessi 19. Recteur : Sac. A. Tsitsas.
Brindisi. — S. Nicola, Via Indipendenza 17. Recteur : Sac. G. Tsatsis
Barletta. — S. Vergine, Via dei Greci. Recteur : voir Brindisi.
Bari. — S. Vergine, Via Garruba 149. Recteur : voir Brindisi.

Bonn. — Griechische Gesandtschaft, Koblenzerstrasse 73a. Aumônier : H. H. Stylianos Charkianakis.
Berlin. — Recteur : Archimandrit Amvrosios Platis, Rüsternallee 45 /III /5 Charlottenburg 9.
Munich. — Verklärung, München 2, Salvatorplatz. Recteur : Archimandrit Nikodimos Charvalias.
Hambourg. — Sankt Nikolaus, Hamburg 3, Nonnenstieg 17. Recteur : H. H. Chrysanthos Zois.
Francfort-sur-le-Main. — Sankt Andreas im Grüneburgpark. Recteur : Am Römer 26.
Stuttgart. — Erlöserkirche, Birkenwaldstrasse 26.

Vienne. — Heilige Dreifaltigkeit, Wien I, Fleischmarkt 13. Recteur : Mgr l'évêque de Thermai.
— Sankt Georg, Wien I, Hafnerstieg 2. Recteur : Archimandrit I. Chadjiignatiou.

V. Un nouveau livre sur l'Orthodoxie.

Le P. Boulgakoff nous avait donné jadis un petit volume français dense et clair sur l'*Orthodoxie* (Paris, 1932) ; M. V. Losskij avait composé un peu plus tard son *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris, 1944), où la doctrine de l'Orthodoxie sur elle-même apparaissait aussi assez largement. L'œuvre plus volumineuse et plus explicite que M. Paul Evdokimov vient de nous donner sous le titre *L'Orthodoxie* dans la Collection « Bibliothèque théologique » (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 352 p.), est pratiquement le troisième ouvrage en langue française à essayer une révélation de l'Orthodoxie au grand public occidental. Ce n'est

pas superflu. D. C. Lialine écrivait en 1955 que chaque jour il se convainquait davantage de ce que l'Occident chrétien n'a jamais bien compris la nature de l'Orthodoxie (*L'Orthodoxie et le problème œcuménique* dans *L'Église et les Églises*, t. II, p. 390).

Ce beau volume nous fait penser à un dépliant à six faces dont le premier volet consisterait en une introduction historique — que nous avons trouvée passionnante — et dont les cinq autres parties se développeraient suivant un coloris harmonieux, dans un langage mystico-existentialiste, aux reflets chatoyants et nuancés : 1. Anthropologie, 2. Ecclésiologie, 3. La foi de l'Église, 4. La Prière de l'Église, et 5. L'Eschaton ou les choses dernières.

L'Orthodoxie y apparaît sous un jour extrêmement opulent, comme la plus haute réalisation du christianisme dans l'histoire, d'un christianisme qui irait du Christ et des apôtres par le développement de la patristique grecque et aurait atteint son sommet après le VIIe Concile œcuménique, au moment où, triomphant de l'iconoclasme, l'Église grecque aurait proclamé en 842 la « Fête de l'Orthodoxie ». Cette relation avec le triomphe des images n'est pas sans profondeur. Il n'est pas rare en effet que les théologiens orthodoxes, russes surtout, n'aient vu dans l'icone la réalisation la plus complète de la piété orientale. Au fait, le meilleur chapitre de l'ouvrage, celui qui nous a livré le résultat des plus profondes réflexions de l'A. et où il a donné le meilleur de sa compétence, nous a paru être celui qu'il a consacré, dans la quatrième partie, à l'icone (initiation à l'icone), et spécialement son explication de l'icone de la Trinité de Rublev, dont il s'est fait du reste une sorte de spécialité. C'est à ce point qu'on pourrait être tenté de reconstruire son livre à partir de ce chapitre-là, les autres y menant ou s'en dégageant. Ajoutons à cela que toute la doctrine palamite est considérée dans cet ouvrage, ainsi que le font du reste beaucoup d'Orthodoxes aujourd'hui, comme le couronnement de toute cette évolution.

Nous devons nous arrêter quelque peu sur ce livre, car il sera remarqué certainement dans la littérature religieuse, et fera l'objet de beaucoup de réflexions.

C'est avec raison que l'A. a commencé par nous parler de l'anthropologie. Ce livre étant destiné surtout à des lecteurs occidentaux, et devant ouvrir leur intelligence sur le monde orthodoxe, il fallait commencer par ce qui distingue le plus nos deux cultures chrétiennes, c'est-à-dire leur anthropologie. L'Orient a retenu comme notion de l'homme celle de « créature faite à l'image de Dieu »,

l'Occident s'est de plus en plus attaché à la définition aristotélicienne « d'animal raisonnable », même en théologie (1re partie). C'est sur cette différence que l'ecclésiologie bifurquera aussi au cours de l'histoire, l'Occident allant progressivement vers des notions sociales et juridiques, l'Orient conservant son caractère mystique de recouvrement de l'image ternie, et sa tendance eschatologique (2me partie).

La troisième partie traite successivement du dogme (aspect apophatique, évolution, livres symboliques, et symbole de la foi), de la tâche dogmatique des conciles, du droit canonique, de la Bible, de sa lecture et de l'inspiration, de la liberté théologique et de la tradition. La quatrième partie étudie tour à tour, à propos de la prière, en un chapitre très remarquable, la catégorie du sacré (temps et espace), l'icone, la liturgie et les sacrements. La cinquième partie situe l'Église dans le monde, traite de l'eschatologie, et contient un dernier chapitre sur l'Orthodoxie et l'hétérodoxie, entendu par ce terme toutes les portions du christianisme qui ne font pas partie de l'Église orthodoxe. On pourrait s'étonner à première vue de ne pas trouver de chapitre consacré à la Vierge. La mariologie est traitée *ex professo* à propos de l'ecclésiologie en son « aspect mariologique ». C'était une manière très conforme à la pensée orthodoxe de l'aborder. Le sujet ne pouvait qu'y gagner.

Ce qui frappe le plus en lisant ce livre, c'est l'art avec lequel l'A. est arrivé — non sans artifice, il faut le dire — à équilibrer toutes les parties de son étude en une construction extraordinairement homogène. C'est un tableau presque sans ombre, une immense fresque de maître où tout est stylisé et fondu dans un ensemble harmonieux. On arriverait peut-être à faire un travail semblable en Occident dans la présentation d'un système philosophique ; on arriverait par exemple à le faire pour le thomisme, qu'on a maintes fois présenté comme l'état de maturité de la théologie, « véritable sagesse couronnant tout le savoir humain » (J. J. de Santo Tomas, *De la théologie patristique à la théologie scolastique*, dans *Rev. Thom.*, 1958, p. 709). On arriverait à le faire peut-être dans une présentation de la vie liturgique de l'Église, du monachisme ou de quelque autre aspect de la vie catholique. On n'arriverait pas à le faire du catholicisme comme tel, tant celui-ci comporte de tendances différentes qui ne sont retenues entre elles que par le magistère commun. L'Orthodoxie, elle, se prête à cet art, parce qu'elle a dans son comportement, malgré ses diversités géographiques et hiérarchiques, un certain nombre d'éléments

qui ne la marquent que d'une manière très secondaire et auxquels on peut opposer des lignes de force traditionnelles. Mais ne s'y prête-t-elle pas trop ? Le point faible de cette présentation est selon nous, son caractère parfait, idéal : idée presque platonicienne d'une Orthodoxie qui n'existe peut-être nulle part.

Aussi bien, l'A. a-t-il pu en faire un tracé majestueux, construire un palais dans lequel il se promène avec la sécurité d'un voyant. Tout ce qui n'y entre pas est assez sommairement classé comme « occidental », « catholique » ou « protestant », non pas certes dans une attitude de mépris, mais avec le dédain de l'indifférence qui se soucie peu du qualificatif accolé. Au demeurant, c'est presque exclusivement à des collections et à des répertoires issus du labeur de nos savants occidentaux qu'il puise son information, généralement de seconde main, résultat de lectures plus que d'une érudition proprement dite. Mais il faut reconnaître que tout a été remarquablement assimilé et défini, et a été inséré dans un florilège où la qualité du choix révèle un homme de talent. Origène, Grégoire de Nysse, les Pères ascétiques, notamment Isaac le Syrien, les Cappadociens, les auteurs byzantins de la période finissante, comme le grand Nicolas Cabasilas, voisinant avec les écrivains les plus modernes, sont perpétuellement touchés comme les cordes d'une lyre, et forment un concert qui ne manque ni de puissance ni même d'éloquence. Certains chapitres sur la liturgie, sur les sacrements laissent une impression profonde. On se prend à regretter bien souvent que tant de richesses soient en grande partie mises à l'écart de notre trésor commun en raison du schisme ; et nous aurions grand profit à pouvoir les introduire dans notre tradition. On est du reste en train de s'y essayer.

Sans doute on ne peut en vouloir à l'A. de parler *pro domo sua* (c'est le titre du troisième paragraphe de son introduction). Il nous semble cependant qu'entre la recherche d'approche que nous faisons du monde orthodoxe et son attitude par rapport à nous, il y a cette différence qu'il ne fait pas assez l'autocritique de ses préjugés. Ceux-ci sont plutôt cultivés qu'analysés, et aident puissamment à sa construction. Nous n'en sommes plus, il est vrai, aux charges massives de Chomjakov et à son manque de nuances, mais un peu plus de réserve, si elle eût donné peut-être un tableau moins vivace et moins somptueux, eût rendu pour le moins un son plus authentique. Nous sommes assez voisins et depuis longtemps pour nous apprécier mieux. Le pauvre occidental, y compris saint Augustin, s'entend souvent dire à demi-mot dans cet ouvrage les paroles que l'aveugle-né de l'Évangile dut encaisser après sa gué-

rison : *In peccatis natus es totus et tu doces nos ?* (*Jn*, 9, 34). Nous en sommes à nous demander si ce livre fera tout le bien qu'il eût pu faire s'il avait été composé avec une attention plus délicate pour l'esprit des autres. Ce que l'A. nous avait dit dans ses ouvrages et articles antérieurs nous avait ouverts à ses idées. Si celui-ci devait refermer un peu la sensitive, ce serait dommage. Il est vrai que de grands traits brassés ainsi au fusain sont vite effacés par un coup d'éponge ; disons mieux, par un coup de baguette magique d'un auteur si habile à la manier. Nous sommes persuadé que c'est avec cette pensée qu'il faut lire le livre de M. P. Evdokimov. « Impeccable dans son côté divin, dit-il, infaillible dans la pureté de sa foi, elle (l'Orthodoxie) considère toute hétérodoxie comme phénomène de sa propre vie, survenu à l'intérieur de sa réalité historique » (p. 344). C'est un peu l'équivalent de l'inclusion de tous les non-catholiques « de bonne foi » dans la théologie romaine. Si chacun se croit dans la vérité, c'est légitime, c'est même beau que de s'exprimer ainsi. Mais c'est très décevant au point de vue œcuménique. Comment trouver un point de rencontre en dehors de ce cercle fermé ?

Au reste, placés sur le terrain des faits et de l'histoire, ne sommes-nous pas ici aux prises avec une notion — même un peu rétrécie — d'une Église particulière ? Disons plus justement d'un patriarcat groupant un certain nombre d'Églises particulières, identifié dans la dernière époque de son existence, et si grandiose que par ailleurs il ait pu être, avec l'Orthodoxie tout court, c'est-à-dire purement et simplement avec l'Église universelle ? C'est ainsi par exemple que l'A. cite avec complaisance cette phrase de Théophile Gautier visitant Sainte-Sophie : « L'architecture byzantine est à coup sûr la forme nécessaire du catholicisme » (p. 5). Dans la pensée de M. Evdokimov, il semble bien que cette remarque doive dépasser l'architecture et que l'Orthodoxie comprenne la totalité du monde chrétien.

Peut-être y a-t-il ici quelque confusion. Comme le dit l'A., quoique l'Empire byzantin n'existe plus, « Byzance, patrie spirituelle de l'Orthodoxie, demeure » (p. 36). Or, l'Orthodoxie qu'il nous décrit n'est, malgré ses incomparables richesses et son développement rapide, qu'un monde particulier dans l'ensemble des Églises. Issue d'une grande capitale qui a dominé les autres par sa puissance à l'époque des grands conciles — c'est là certes un magnifique titre de gloire — elle n'a pu, de ce fait, tirer un droit exclusif sur un avenir qui connaîtrait tant de bouleversements et de catastrophes, et exigerait tant de réadaptations. D. O. R.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Robert Martin-Achard. — De la Mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament. (Coll. Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-8, 190 p., 7,50 fr. s.

« Ce travail a pour point de départ la mort, que l'exercice du ministère pastoral rend particulièrement présente à notre vie » (p. 7). L'A. est pasteur à Nancy. Son ouvrage ne s'adresse donc pas uniquement aux spécialistes, mais à tous les fidèles. Quant au point d'arrivée, nous lisons un peu plus bas : « L'Église confesse... que Jésus-Christ, mort sous Ponce Pilate, descendu aux enfers, est ressuscité le troisième jour, et elle voit dans sa destinée exemplaire le gage de notre retour à la vie. Ces déclarations ont été préparées dans l'Ancien Testament. Il nous a donc semblé utile de chercher dans les écrits du peuple de Dieu comment la croyance en la résurrection était née et s'était peu à peu imposée en Israël... » (ibid.). Avant d'aborder le fond de la question, il faut voir comment l'A.T. conçoit la vie et la mort. Étant foncièrement réaliste, l'Israélite aime la vie qu'il considère comme le bien suprême, tandis que la mort est son plus grand adversaire. Contrairement à beaucoup de païens, l'Israélite n'identifie pas la divinité avec les forces naturelles : Jahvé n'est pas la « Vie déifiée », mais le Maître absolu de la vie, en tant que Créateur. Mais l'A. ajoute très à propos : « L'Ancien Testament se soucie moins... de son origine (de la vie) que de sa conservation qui est liée précisément au maintien du pacte unissant le Dieu d'Israël à son peuple. En dehors de lui, point de salut, point de vie pour Israël » (p. 19) ; et encore : « La vie... fait partie d'un dessein qui doit encore s'accomplir ; elle s'inscrit dans une promesse que Dieu a faite à son peuple » (p. 20). Ensuite l'A. examine quelques textes prophétiques qui parlent de la résurrection. Ces textes « s'échelonnent sur six siècles d'histoire au cours desquels le peuple élu a subi bien des transformations... et répondent d'autre part à des préoccupations différentes » (p. 118). Il montre ainsi comment naît peu à peu la foi en la résurrection, même si son expression reste souvent assez vague et si elle n'est pas acceptée par tous. Comment en expliquer l'origine ? C'est là l'objet de la troisième partie. L'étranger y a été pour quelque chose, mais « l'élément déterminant est venu d'Israël lui-même, de sa foi dans le Dieu vivant » (p. 162). C'est de la foi en la justice de Dieu et en sa puissance absolue sur la vie et la mort, qu'est née, sous l'influence des expériences mystiques des psalmistes, la foi en la résurrection eschatologique, comme solution du problème posé par le scandale de la souffrance et de la mort des justes et comme accomplissement des promesses de l'Alliance. C'est cette foi que le

Christ est venu sanctionner. — L'A. a utilisé une bibliographie abondante et bien choisie. Tous ceux qui s'intéressent à l'eschatologie vétéro-testamentaire, trouveront dans cet ouvrage un exposé sérieux, méthodique et assez exhaustif de la question. Il nous semble qu'on puisse le ranger parmi les meilleures études parues de nos jours sur ce sujet.

D. M. V. d. H.

G. W. Ahlström. — Psalm 89. Lund, Gleerups, 1959 ; in-8, 228 p.

Cette thèse de doctorat soutenue à Upsala porte comme sous-titre : « Une liturgie du rituel du Roi souffrant ». Ce titre introduit d'emblée la critique sérieuse que l'A. fait au système des thèmes littéraires de Gunkel, qu'il estime trop artificiel d'une part et trop peu liturgique d'autre part. Par ailleurs M. A. se place résolument dans la ligne de Mowinckel en ce qui concerne la fête de l'intronisation et les rites autour d'elle, tout en essayant de situer les psaumes dans le contexte de l'époque. La méthode d'interprétation que l'A. suggère prend son point de départ dans les titres hébraïques des psaumes, ce qui impose en l'occurrence un examen minutieux du terme maśkīl. On sait que cette méthode a donné de très bons résultats pour l'interprétation des psaumes akkadiens. L'examen de textes parallèles tels que le psaume 48, 8 et Jérémie 50, 9 et des autres psaumes portant le même titre aboutit à une interprétation qui s'éloigne de celle que l'on donne habituellement à ce psaume, car il semblerait qu'il s'agisse d'un psaume composé pour la fête du nouvel an avec une référence au renouvellement de la vie, et non pas d'un chant mélancolique d'un sage désabusé (Bible de Jérusalem). Il est regrettable que l'A. n'ait pas songé à une motivation, quelque brève fût-elle, de sa fidélité à Mowinckel, qui pourtant forme la clef de voûte de son exégèse. On a l'impression de se trouver devant un à-priori peu scientifique, provoquant des conclusions inexactes. Par exemple la traduction de 'z au vs 20 (p. 98). S'il est vrai que le sens perfectif de ce vocable n'est pas le seul possible et qu'il peut exprimer jusqu'à l'itération, on voit mal comment M. A. arrive à son interprétation supra-temporel et anhistorique, si contraire à l'esprit de l'A. T. Cette thèse se distingue par la fidélité de l'A. au texte, mais la méthode et les conclusions n'échapperont pas à la critique des exégètes.

D. P. B.

Irénée de Lyon. — Démonstration de la Prédication apostolique. (Coll. Sources chrétiennes, 62). Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 184 p., 9,60 fr. fr.

Nous possédions déjà de la *Démonstration* de saint Irénée, la traduction française annotée du P. Barthoulot, S. J., que J. Tixeront avait publiée dans les *Rech. Sc. Rel.* en 1916 avec une introduction et des notes supplémentaires (p. 361-432). Elle fut reproduite telle quelle au t. XII de la *Patrologie orientale* (en 1919). La Collection « Sources chrétiennes » a jugé opportun de rééditer ce petit ouvrage précieux par sa présentation, par un Père du IIe siècle, des éléments fondamentaux de la foi, et qui n'a été révélé à notre littérature qu'il y a un peu plus de cinquante ans. Elle a fait appel à un des meilleurs spécialistes des lettres arméniennes car, comme

on le sait, c'est dans une traduction arménienne seulement que nous possédons aujourd'hui cet ouvrage. L'édition de la *Patrologie orientale* contenait le texte arménien, établi et traduit en anglais par Karapet Ter-Mekerttschian et S. G. Wilson, suivi d'une traduction française de sept fragments arméniens du même Docteur, et la version française de la *Démonstration.* C'est cette version entièrement refaite et nouvellement annotée qui paraît aujourd'hui en une édition extrêmement soignée, par la diligence d'un érudit qui a su profiter des travaux modernes et recourir aux meilleures compétences de son entourage. L'A. donne à la fin de son introduction une translittération des 36 lettres de l'alphabet arménien, avec des signes diacritiques donnant une « correspondance univoque et réciproque ». « La translittération est donc parfaite, ajoute-t-il, et rend inutile l'impression de mots arméniens en caractères de leur langue ». — On trouvera dans cet ouvrage toutes les précisions techniques désirables concernant le petit traité traduit, et des annotations exhaustives sur la plupart des questions que le lecteur pourrait se poser en lisant le texte.

D. O. R.

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de Jean SCHÉRER. (Coll. Sources chrétiennes, 67). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 128 p., 9,60 fr. fr.

On a beaucoup écrit sur cet *Entretien*, découvert seulement en 1941 dans les papyrus de Toura, et que l'A. de la présente édition avait d'abord publié dans les « Textes papyrologiques » du Caire en 1949, en une belle et grande édition aujourd'hui épuisée. Celle que nous présentons, plus modeste de format, s'est enrichie de notes nouvelles dues à la littérature que provoqua immanquablement la publication de cette œuvre, jadis inconnue, du grand Docteur alexandrin. Cette « conversation » sur la divinité du Père et du Fils, la relation entre l'âme et le sang et d'autres questions sur lesquelles l'hérésiarque Héraclide se voyait obligé de restreindre ses positions, se tenait devant toute l'Église : « Au IIIe siècle, les fidèles restaient associés de façon très intime et très active à la vie de l'Église ; ils durent être pour quelque chose dans l'orage qui s'éleva au sujet de la doctrine d'Héraclide : ils avaient été choqués, semble-t-il, de certaines formules » (p. 19). Cette œuvre, qui nous révèle un aspect peu connu encore de la manière origénienne, est présentée ici avec toutes les ressources de l'érudition de l'édition antérieure, moins les développements sur la paléographie du papyrus, la transcription littérale de celui-ci et l'établissement du texte.

D. O. R.

Ambroise de Milan. — Traité sur l'Évangile de Saint Luc, II (L. VII-X). Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom Gabriel TISSOT, O. S. B., Abbé de Quarr Abbey. (Coll. Sources chrétiennes, 52). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 242 p.

Voici la continuation et la fin du Commentaire de saint Ambroise sur saint Luc dont nous avons recensé la première partie dans *Irénikon* en 1957 (p. 113-114). La traduction est claire, les notes brèves et assez rares. Quelques appendices : *Talis actus, talis vita, talis gratia* (p. 219-221, considéré comme un des endroits typiques de l'obscurité de saint Ambroise);

Aula regalis (p. 221-222), appliqué à la Vierge au calvaire ; *Nondum receperat typum quem commendaverat Patri* (p. 222-224). dont on a aujourd'hui la clef grâce à la découverte de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*, — cfr recension précédente. Pour achever l'ouvrage, l'A. a inséré un index scripturaire, une table doctrinale de quatre pages et un court essai de lexique allégorique, qui rendra service. D. O. R.

Jean Cassien. — Conférences, XVIII-XXIV. (Coll. Sources chrétiennes, 64). Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 246 p.

Il y a peu à ajouter, au sujet de ce tome III, à ce que nous avons dit jadis des deux premiers (*Irénikon*, 1956, p. 225 et 1958, p. 258). L'œuvre entreprise par D. Pichery est ainsi achevée, et nous possédons, en regard du texte latin de l'édition de Petschenig, une traduction coulante et fidèle des célèbres conférences. Le présent volume ne comporte guère de notes. Mais il présente un intérêt particulier par l'index copieux et soigné qui nous est donné pour l'œuvre tout entière : 1° index scripturaire (34 col.) avec, marqués d'un astérisque, les passages cités selon la version des Septante ; 2° index des noms propres, historiques et géographiques (8 p.) ; 3° index analytique des matières (16 p.) lequel est un véritable guide de spiritualité. D. O. R.

Antoine Paulin. — Saint Cyrille de Jérusalem Catéchète. (Coll. Lex Orandi, 29). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 256 p., 10,80 fr. fr.

Ce petit volume veut être à la fois une contribution aux études patristiques et à la pastorale missionnaire — l'A. est missionnaire lui-même —, en mettant sous les yeux des lecteurs la manière si vivante dont un docteur du IVe siècle parlait à ses catéchumènes. L'histoire du salut et de l'insertion du chrétien dans le Christ par les sacrements constitue l'essentiel du message catéchétique de saint Cyrille. D'un symbolisme liturgique très authentique, ces catéchèses sont dans la ligne du renouvellement doctrinal d'aujourd'hui. — Il est regrettable que l'A. ne nous ait pas donné en même temps une traduction française de cette riche littérature pastorale. On a traduit saint Cyrille deux fois en français : une première fois en 1560 (trad. partielle d'A. de Laval) et une seconde fois en 1715 (trad. de J. Grancolas). Mais on serait heureux de posséder de cet auteur une traduction nouvelle faite suivant les méthodes des meilleures collections.

D. O. R.

Gélase Ier. — Lettre contre les Lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire léonien. Introd., texte critique, traduction et notes de G. Pomarès. (Coll. Sources chrétiennes, 65). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 276 p., 13,80 fr. fr.

L'A., un élève de M. Chavasse, publie en texte critique et traduction la lettre de Gélase Ier relative aux Lupercales (pratiquement selon le texte d'O. Günther) et dix-huit messes tirées pour la plupart des sections XVIII et XXVIIII du sacramentaire léonien, sections où M. Ch. avait naguère

repéré quantité de messes vigiliennes. Cette fois il s'agit — et la suggestion première en remonte à dom Capelle — de messes composées par Gélase en 495 pour détourner les Romains des pratiques liées aux Lupercales. C'est ce qu'en suivant les méthodes déjà mises en œuvre par son maître, M. Pomarès démontre dans une introduction des plus fouillées. Après un bref chapitre sur la carrière de Gélase — nous serions moins enthousiaste que M. P. sur l'action de G. — et un exposé détaillé sur les Lupercales et la lettre que le pape leur consacra, l'A. relève tous les indices littéraires, et ils sont nombreux, qui font de ces messes une couche littéraire originale et homogène, divisée en plusieurs groupes ayant leurs caractéristiques propres. Puis, par comparaison avec la *Lettre contre les Lupercales*, il établit fermement l'authenticité gélasienne de ces textes et interprète chaque formulaire en fonction du déroulement de l'affaire. Enfin il termine par un essai de reconstitution chronologique et liturgique. Les 18 messes occuperaient, à deux exceptions près (2e dimanche de Carême et Pâques) tous les dimanches de 495 allant du 1er janvier à la Pentecôte. Certains de ces indices liturgiques sont plutôt ténus, en particulier pour les messes du temps pascal, où il n'y a jamais aucune allusion à la Résurrection (le *spem veritatis et pacis* de la messe XXVIIII, xv se rapporterait à l'ancien évangile du 2e dimanche, mais pourquoi alors au 3e dimanche ?). Il faut dire que l'actualité étouffe ici souvent l'année liturgique et que malgré nombre de textes intéressants, on ne regrettera pas trop l'abandon du système de ces improvisations liturgiques, trop liées en ces occasions aux événements de la communauté. Cette étude complète de façon très vivante notre connaissance des sections jusqu'ici les plus obscures du vieux recueil romain. A noter que toutes ces messes, sauf deux, ont deux oraisons avant la secrète, la postcommunion et l'oraison sur le peuple. D. H. M.

Germain Hudon. — La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon. (Coll. Lex Orandi, 26). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 275 p., 9,90 fr. fr.

Ce livre vient à point pour nourrir de doctrine patristique le mouvement liturgique auquel nous assistons. Un premier chapitre donne une introduction historique, mettant en lumière entre autres l'influence sur la formation de la pensée de saint Léon des querelles christologiques et des controverses sur la grâce. L'A. expose ensuite la conception que se fait saint Léon du mystère du Christ. Elle est centrée sur la valeur rédemptrice de l'Incarnation qui nous permet de récupérer l'image de Dieu perdue par le péché et restaurée par la charité. On voit que la spiritualité naissant d'une telle vision théologique sera tout naturellement communautaire. C'est dans le culte liturgique que s'enracine l'effort ascétique chrétien. L'A. aborde alors un point actuellement controversé : de quelle façon les mystères de la vie du Christ sont-ils présents dans la célébration liturgique ? On aurait aimé qu'il développe plus longuement ce sujet. Selon saint Léon, il s'agit principalement d'une présence d'efficacité, mais il faut tenir compte également de quelques textes, dont celui qui était si cher à D. Casel, et qui affirment une certaine « reviviscence liturgique du mystère » (p. 173). Nous suivons ensuite saint Léon au long des sermons de toute l'année liturgique, trouvant avec lui dans chacun des mystères « *sacra-*

mentum et exemplum ». — En annexe, huit pages sont consacrées aux travaux récents sur le *Sacramentaire léonien.*

D. Pl. B.

Luchesius Smits. — Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin. T. II. Tables des références augustiniennes. Assen, Van Gorcum, 1958 ; in-8, 295 p., 209 fr. belg.

Le tome I de cette étude, présenté précédemment aux lecteurs d'*Irénikon* (1958, p. 116), se trouve complété admirablement par le présent volume, contenant les tables. Il y a deux séries principales de tables, à savoir celle des références augustiniennes classées d'après l'ordre des œuvres de Calvin et ensuite celle qui les groupe d'après l'ordre alphabétique des écrits de saint Augustin. Des tables auxiliaires servent de guide dans les numérotations ancienne et moderne des lettres et des sermons du docteur d'Hippone, tandis que deux chronologies, l'une des œuvres de Calvin, l'autre de celles de saint Augustin, forment un dernier élément de cette précieuse publication. D. P. B.

Hans Georg Beck. — Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. (Coll. Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, Zweiter Teil, erster Band). Munich, C. H. Beck, 1959 ; in-8, XVI-835 p., DM 82.

Ce livre est un manuel de byzantinologie théologique et s'adresse aux byzantinologues. Nous sommes convaincu qu'il répond à leurs besoins et qu'ils en tireront profit. Mais les théologiens, ceux qui s'intéressent à la théologie byzantine ou « orientale », ou à l'histoire intérieure de l'Église orthodoxe, ne risquent-ils pas d'ignorer cet excellent instrument de travail, dont eux aussi peuvent tirer profit ? — Le manuel se présente en quatre parties : I. *L'Église impériale et son organisation* (p. 27-229); II. *Liturgie et Hagiographie* (p. 233-275); III. *La théologie byzantine* (histoire) (p. 279-368); IV. *Histoire de la littérature théologique* (p. 371-798). Cette quatrième partie avait, comme on sait, une préexistence dans la *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (2me éd. Munich 1897) de Krumbacher, où A. Ehrhard avait traité de la littérature théologique en prose (p. 37-218) et Krumbacher lui-même de la poésie ecclésiastique (p. 653-690). En comparant l'ancien et le nouveau « manuel » nous constatons plusieurs choses. Tout d'abord, l'A. ne s'est pas contenté de rectifier quelques dates et faits que la science historique a pu mieux établir au cours des soixante années depuis la deuxième édition de Krumbacher, mais il a donné une forme entièrement nouvelle à la matière. Ehrhard avait divisé la matière en sept genres : dogmatique, exégèse, ascèse et mystique, homilétique, hagiographie, chaînes, plus la poésie ecclésiastique (Krumbacher), auxquels Beck ajoute le droit canon. A l'intérieur de ces genres il procédait chronologiquement, faisant suivre les auteurs (nom, vie, production littéraire, bibliographie) assez indépendamment les uns des autres. Beck au contraire a vu dans l'histoire littéraire de Byzance plus qu'une succession de livres et d'auteurs. A lire son livre, on sent que dans l'histoire il y a des liens, horizontalement et verticalement; il étudie l'auteur et sa production littéraire du point de vue synchronique et diachronique. En effet, après avoir divisé

l'époque byzantine en sept périodes, et à l'intérieur de ces périodes en genres (dogme, exégèse, etc...), il traite des auteurs et de leurs écrits dans leur ambiance contemporaine. Mais cela ne lui suffit pas. Il traite le même phénomène dans sa dimension diachronique, c'est-à-dire de façon à montrer le rapport d'un auteur et de son écrit avec ce qui le précède et ce qui le suit dans l'histoire. C'est la raison d'être de la troisième partie, qui à première vue pourrait paraître un dédoublement inutile de la quatrième. En guise d'exemple, la théologie ascétique et mystique. Chez Ehrhard (p. 139-160) quatorze numéros se suivent (56-69) et chacun des auteurs est traité en soi sans rapport avec ce qui le précède ou l'entoure. Beck a traité cette matière deux fois : une fois dans la troisième partie (p. 344-368) comme histoire des idées ; et une seconde fois dans la quatrième partie, où dans chaque période elle est placée à côté de la production dogmatique, exégétique, hagiographique, etc. Ainsi les numéros 62 et 63, Syméon le Nouveau Théologien et Théodore d'Édesse, représentent chez Beck la période de Photios à Cérullaire pour la théologie ascétique et mystique (p. 583-590). Leur milieu est complété par Paul de Monembasie, le patriarche Antoine III, studite, le moine Syméon Eulabès, l'abbé Paul († 1054) et l'auteur inconnu du *Vat. gr. 439*. Mais dans la troisième partie du livre Syméon le Nouveau Théologien est caractérisé dans l'histoire des idées (p. 360-362) ; l'A. y montre les composantes historiques de son système et sa différentiation de la technique hésychaste. C'est surtout dans la troisième partie (histoire de la théologie), croyons-nous, que M. B. a le mieux réussi. Avec un don naturel pour discerner l'essentiel et une remarquable concision il a reussi en moins de cent pages, à peindre une image très nette de la théologie à travers l'époque byzantine, sans tomber dans ce qu'on appelle la « haute vulgarisation ». Cela vaut la peine d'être lu aussi par des théologiens. Et cependant c'est plutôt dans les deux premières parties que les théologiens trouveront un terrain moins connu. Ce qu'on connaît généralement le mieux, c'est le chapitre sur le patriarcat et le primat (p. 32-35), les synodes (p. 38-60) ; une certaine connaissance du monachisme byzantin (p. 120-140) commence à se vulgariser, ainsi que des liturgies orientales (p. 233-246) ; mais on connaît beaucoup moins bien la géographie ecclésiastique et ses sources (p. 148-229) ; il y a des matières très peu connues par exemple dans les chapitres sur les fonctions épiscopales (p. 98-120), sur la paroisse (p. 83-86) ou sur le laïc dans l'Église (p. 86-92) et d'autres. Voilà donc ce que représente ce « manuel » pour le théologien intéressé à Byzance. C'est un livre qu'il aimera avoir constamment à portée de la main pour le consulter, certes, mais non pour le refermer aussitôt après avoir trouvé l'information : la lecture, en effet, n'en est pas fatigante. Le livre de M. B. au contraire a cette qualité qu'on n'ose généralement pas exiger de ce genre de travaux : il se prête à la lecture grâce à son style coulant et à la clarté de son exposé. Nous ne pouvons que le recommander. D. A. T.

Carsten Höeg-Günther Zuntz. — **Prophetologium,** fasc. 4. (Mon. Mus. Byz., Lectionaria, I, 4). Copenhague, Munksgaard, 1960 ; in-8, p. 267-410, 30 cour. dan.

La matière du lectionnaire du Triode publié ici, s'étend du lundi de la

5e semaine du carême aux vêpres du vendredi-saint, dans une pagination continue avec les fascicules précédents ; il est l'avant-dernier du cycle mobile. Les principes d'édition sont identiques aux parties déjà parues ; l'introduction annonce les documents nouveaux dont il a fallu faire usage : deux fragments palimpsestes et un ms des Proverbes. Une table signale les variantes importantes dans le choix des péricopes de l'office. Le fonds du Sinaï, désormais accessible aux chercheurs, nécessitera la publication d'un supplément. Souhaitons bonne suite à la publication des M. M. B. qui reprennent après un temps d'arrêt. D. M. F.

Philocalie. — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν.* Tomes II et III. Athènes, Astir, 3e éd. 1958 et 1960 ; in-8, 320 et 359 p.

Archimandrite Basile K. Stephanidis. — *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον.* 2e éd. augmentée et améliorée. Ibid., 1959 ; in-8, 904 p.

Archimandrite Gabriel. — *Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἱερὰ Μονὴ τοῦ ἁγίου Διονυσίου.* Ibid., 1959 ; in-8, 222 p., ill.

Constantine Cavarnos. — **Anchored in God.** Life, Art and Thought on the Holy Mountain of Athos. Ibid., 1959 ; in-8, 230 p., ill.

— *Τὸ σύμπαν καὶ ὁ ἄνθρωπος στὴν ἀμερικανικὴ φιλοσοφία. Μαζὶ μὲ ἕνα δοκίμιο γιὰ τὶς σύγχρονες φιλοσοφικὲς τάσεις στὴν Ἀμερική.* Ibid., 1959 ; in-8, 116 p.

Οἱ περιπέτιες ἑνὸς προσκυνητοῦ. Traduction par l'archim. Pantéléïmon Karanikolas. 2e éd. complète. Ibid. 1957 ; in-12, 329 p.

La maison d'éditions des frères Papadimitriou continue courageusement la belle réédition de la Philocalie grecque. Le deuxième volume contient le deuxième quart du volume entier : les quatre Centuries de saint Maxime sur la charité, les sept Centuries sur la théologie et l'économie de l'Incarnation, son commentaire sur le *Pater*, les quatre Centuries de Thalassios et des œuvres spirituelles de saint Jean Damascène, Philémon, Philothée le Sinaïte, Élie l'Ecdicos et l'Échelle du moine Théophane. Le troisième volume présente un peu moins du troisième quart et reprend les œuvres de Pierre Damascène (XIe ou XIIe s.), la paraphrase en 150 chapitres de Syméon le Logothète des 50 discours de saint Macaire (édition meilleure et plus complète que celle du tome 34 de la Patrologie grecque de Migne), les 150 chapitres pratiques et théologiques de Syméon le Nouveau Théologien et les trois Centuries de Nicétas Stéthatos. Nous ne pouvons que répéter les louanges exprimées ici (1958, p. 122) pour le premier tome. Les citations de la Sainte Écriture ont été relevées et à plusieurs endroits on indique des corrections à apporter au texte. Dans ces éditions, qui sont en premier lieu destinées à la lecture spirituelle, un « Européen » voudrait trouver aussi une courte introduction sur les auteurs et leurs œuvres d'après l'état actuel de la science, en plus de celle du premier éditeur. Maintenant que la Philocalie grecque devient plus accessible, on regrettera d'autre part de ne pas trouver des indications sur les textes qu'elle contient dans *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* de Hans Georg Beck (Munich, 1959) sauf quand ils manquent chez Migne. Les deux volumes sont ornés des dessins du peintre Rallis Kopsidis.

Lors de la parution de la première édition du manuel volumineux de

feu l'archimandrite Stephanidis (*Irénikon*, 1950, p. 474 s.), on a relevé longuement les grands mérites, les divisions et la méthode. L'A., né à Mytilène en 1878, a fréquenté les universités de Berlin, Iéna et Heidelberg et a enseigné l'histoire ecclésiastique à l'université d'Athènes de 1924 à 1949. Après avoir été très longtemps diacre, il fut ordonné prêtre en 1925 par Mgr Chrysostome Papadopoulos. Il est décédé le 23 août 1958 (cf. *Irénikon*, 1959, p. 75). Le texte de la deuxième édition, primée par l'Académie d'Athènes, n'a pas subi de changements notables ; la bibliographie a été complétée et la table chronologique s'arrête encore à 1946. L'on regrettera que les éditeurs, qu'il faut féliciter pour cette courageuse entreprise, aient imprimés tous les mots de l'index (en caractères latins) en majuscules serrées les unes au-dessus des autres. Un lecteur occidental curieux se demandera quelle source peut avoir appris à l'A. que saint Benoît « a accentué la valeur de l'agriculture et de l'élevage de bétail. Il confia le soin des vaches à tous les moines à tour de rôle pendant une semaine... » (p. 164). Comment le service de la cuisine (car c'est de cela que parle saint Benoît) a-t-il pu devenir celui des vaches ? Sans doute faut-il se référer ici à l'intermédiaire d'une traduction allemande de ce passage de la Règle (ch. 35) : *Küche-Kühe*.

Personne n'était plus qualifié pour nous donner une description historique et un exposé de l'état actuel du monastère cénobitique athonite de Dionysiou que son cathigoumène actuel qui en est le père spirituel depuis 1936 et qui y entra en 1910. Ce lieu saint situé dans un endroit très sauvage et dédié à saint Jean-Baptiste fut organisé vers 1355 par le moine Dionysos qui y construisit un beau couvent sur les rochers à 80 m au-dessus de la mer, grâce surtout à l'aide financière de l'empereur Alexis III Comnène de Trébizonde (1375), où le frère de Dionysos, Théodosios, ancien higoumène du monastère de Philothéou, était alors métropolite. Après 1453, les grands bienfaiteurs furent surtout les voévodes roumains. L'A. donne le texte des principaux diplômes et une description détaillée des bâtiments et sanctuaires, des trésors, des métochia anciens et actuels et de leurs revenus, de tous éléments de la vie monastique, des figures marquantes et saintes qui y ont vécu (p. ex. le patriarche Niphon qui y mourut en 1515 et Nicodème l'Hagiorite) et de l'état de la communauté actuelle qui comptait 45 membres à la fin de 1956. Touchante est la description de la piété si profonde et de la générosité des pèlerins russes qui visitèrent en masse l'Athos jusqu'en 1914. Pendant que les hommes, divisés en groupes de cent et plus, allaient vénérer les sanctuaires à pied, les femmes et les enfants, restés sur le bâteau, suivaient ce pèlerinage le long de la côte en priant, chantant et faisant leurs métanies sur le pont (p. 211 s.). Un catholique regrettera que l'A. connu pour son exquise amabilité, ait cru devoir parler de la « peste ou du fléau papiste ».

M. Cavarnos, Grec-Américain né à Boston, a fait trois séjours à l'Athos (1952, 1954 et 1958). Après avoir été *Teaching Fellow* à Harvard et *Assistant Professor* de philosophie à l'université de North Carolina, il devint *Research Scholar* dans la pensée grecque moderne à l'université d'Athènes. Il a voulu se rendre compte de tous les aspects spirituels de la vie athonite actuelle. Connaissant bien la langue de ses ancêtres, il a pu observer et interroger les moines grecs avec beaucoup d'aisance. Les conversations qu'il a eues avec les ermites de Karoulia et de la Nouvelle Skite rappellent les apophtegmes des Pères du désert. Donnons un exemple. Lectures que

doit faire un ascète suivant le degré de son avancement dans la vie spirituelle : les Synaxaires (Vies des saints) à la *grammar school*, l'Évergétinos à la *high school*, et la Philocalie à l'université, toutefois toujours sous la conduite d'un maître. Partout l'on constate la pratique intense de la Prière à Jésus. L'A. a voulu garder la forme du journal de voyage. Il a remarqué l'état désespéré pour le recrutement des monastères non grecs et l'extrême pauvreté à laquelle sont réduits les Roumains dont personne ne se soucie plus. — De nombreuses photographies et des dessins des artistes Kontoglou et Kopsidis donnent un cachet athonite aux deux volumes précédents.

« L'univers et l'homme dans la philosophie américaine, avec un essai sur les tendances philosophiques contemporaines en Amérique » consiste en quatre conférences données à Athènes et à Salonique (fin 1958, début 1959) sur l'idéalisme transcendant d'Emerson, le personnalisme de William James et la philosophie organique de Whitehead. Ceux-ci sont les meilleurs représentants de trois époques successives de la philosophie américaine. L'essai sur les tendances philosophiques actuelles fait remarquer, entre autres, l'influence de la néoscolastique et des anciens grands philosophes grecs et entrevoit, pour l'avenir, celle des Pères de l'Église byzantine (exemple : Jaeger, l'éditeur des œuvres de saint Grégoire de Nysse). Un index des noms et des matières nous remet en place après avoir lu les noms américains transcrits en grec.

Aux traductions des *Récits d'un pèlerin russe* signalées dans *Irénikon* 1947, p. 414, note 3, s'ajoute maintenant celle en grec *dimotiki* de l'actuel évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr Pantéléïmon d'Achaïe, auparavant secrétaire du Conseil central de l'*Apostoliki Diakonia*. La première édition parue en 1955 ne contenait que les quatre premiers récits, la nouvelle nous présente également la deuxième partie (5e-7e entrevues). Le traducteur ne nous dit pas quel texte lui a servi de base ; il continue ainsi la tradition : « Dans cette affaire, tout est enveloppé d'un certain mystère, les traductions aussi bien que l'original » (*Irénikon, l. c.*). Nous croyons avoir devant nous une traduction grecque du texte anglais *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim continues his Way*, Londres 1943 et 1954, par R. M. French, où l'on trouve également les deux parties. La traduction est assez libre et coulante. Plusieurs fois, on aurait dû reprendre les termes techniques grecs dont les expressions russes ne sont que des traductions ; ainsi otečnik : *πατερικόν* ; starec : *γέρων* que le traducteur explique ou rend par *guide spirituel* (p. 289) ce qui dans ce cas précis et autre part n'est point de mise. Les noms de l'évêque Dimitri de Rostov et d'Agapios ont été omis (p. 11 et 187) ; saint Jean Chrysostome est devenu saint Jean Cassien le Romain (p. 89). On aura de la peine à reconnaître la *Kitaeva Pustynj* (près de la Pečerskaja Lavra) dans la *Κιτεβάγια Παστίνα* (p. 196). Regrettons l'absence complète de notes ; la traduction française de la première partie par Gauvain aurait pu être une ressource utile. Souhaitons que ces témoignages authentiques de la spiritualité athonite russifiée puissent être utiles aux lecteurs grecs. Pour le contenu nous renvoyons nos lecteurs à *Irénikon* 1947, p. 408-414.

D. I. D.

Photius. — Bibliothèque, I. (« Codices » 1-84). Texte établi et traduit par René HENRY. (Collection byzantine publiée sous le patronage de

l'association Guillaume Budé). Paris, Les Belles Lettres, 1959 ; in-12, LII-202 p.

C'est un mérite spécial pour l'A., professeur d'Athénée, que d'avoir entrepris ce travail de longue haleine à côté de ses occupations professionnelles. En effet, ce premier tome ne comprend qu'un cinquième environ de la volumineuse *Bibliothèque* de Photius. On en connaît l'importance pour l'histoire de la littérature grecque ancienne et byzantine, car beaucoup d'ouvrages qui y sont cités, ne nous sont pas autrement connus (cinquante-six pour cent de ces ouvrages sont d'auteurs chrétiens). — Il existe vingt-cinq manuscrits de la Bibliothèque. Heureusement, grâce aux travaux de Martini (E. MARTINI, *Textgeschichte der Biblicthek des Patriarchen Photios*, Leipzig, 1911) complétés par les recherches du prof. Severyns (A. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, Le « codex » 239 de Photius, 2 vol., Paris-Liège, 1938), l'A. savait qu'il n'y avait que trois manuscrits qui entrent en considération pour l'établissement du texte. A la suite de Martini, l'A. a donné la plus grande importance au *Marcianus gr. 450* (= A) comme l'avait fait aussi Bekker dans son édition (Berlin 1824-25 ; reprise dans Migne), mais celui-ci n'avait pas découvert que les autres manuscrits qu'il utilisait, n'en étaient que des copies. Le grec de la *Bibliothèque* n'est pas toujours des plus simples. M. H. en a fait une traduction très soignée et élégante. Les notes concernent surtout les ouvrages cités par Photius. L'A. a conservé la division de *Bekker*, qui n'est pas très pratique, il faut l'avouer. — [2a] 5 : j'aurais laissé *φησὶ*. — [2a] 18 ces *néophytes* sont des simples débutants. — [2a] 9 ces *δυσχωρίαι* n'ont rien à voir avec le *terrain* (comme ces *ἀπορίαι* n'ont rien à voir avec le *chemin*). — [2a] 24-26 la traduction (contre SCHOTT, Augsbourg 1606 ; repris dans Migne) ne correspond pas à la ponctuation du texte grec (qui est celle de Bekker).

D. A. T.

Bogoslovskij Sbornik, I-III (Recueil théologique — en russe). South Canaan, Pa., St Tikhon's Theological Seminary, 1954-56 ; in-12, 96, 88, 80 p.

Édités par le R. P. Gennadij, directeur du séminaire de South Canaan (juridiction orthodoxe russe du métr. Leontij), ces trois fascicules contiennent des études dues aux membres du corps enseignant et à d'autres. On remarquera les articles du R. P. Gennadij lui-même sur le pseudo-Denys et également le discours prononcé par le regretté P. Cyprien (Kern) en 1942 sur la nécessité pour l'Église orthodoxe d'avoir un « monachisme savant ». Nous ignorons si ce *Sbornik* a continué sa publication.

D. G. B.

Nicodème l'Hagiorite. — *Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις... τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου.* (*Ἐκδ. Ἁγιορειτικῆς Βιβλιοθήκης*). 2e éd. par S. N. SCHOINAS. Volos, Schoinas, 1960 ; in-8, 390 p., 85 dr.

Les *Erotapokriseis* des saints Barsanuphe le Reclus et Jean le Prophète sont restées entièrement inconnues en Occident jusqu'aujourd'hui comme lecture spirituelle. La première édition grecque, œuvre posthume de Nico-

dème l'Hagiorite (Venise 1816) y est restée aussi inaccessible que les traductions russes (Moscou 1853, 1883, 1892, 1905) « au grand détriment de l'histoire de la spiritualité » (I. Hausherr, *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 1262). Cette deuxième édition grecque annoncée déjà (*Irénikon* 1959, 507) n'a pas tardé à paraître grâce au zèle dévoué et infatigable de M. Schoinas pour la diffusion de la spiritualité ascétique dont ces 841 *Questions et réponses* sont un véritable chef-d'œuvre. La nouvelle édition est introduite par la bénédiction du patriarche œcuménique Athénagore et du S. Synode de l'Église de Grèce et par un prologue du R. P. Théoklitos de Dionysiou, le biographe du premier éditeur (*Irénikon* 1959, 506). Malgré le fait que la première édition était assez imparfaite au point de vue critique, l'on n'en voudra pas au nouvel éditeur de l'avoir reproduite en y apportant quelques légères corrections dans le texte (d'après un manuscrit d'Iviron) et dans la numérotation où plusieurs erreurs s'étaient glissées ; elles sont signalées par M. Schoinas (p. 360). Ce n'étaient pas seulement des moines qui s'adressaient à nos deux saints expérimentés dans la vie de prière et d'ascèse, mais aussi des *philochristoi* laïcs et des évêques qui savaient apprécier ce charisme de la *diakrisis* dont ces saints étaient merveilleusement doués et qui leur a inspiré des réponses valables pour tous les temps. Notons que Dom Regnault de l'abbaye de Solesmes prépare une édition pour la collection *Sources Chrétiennes*. Ces deux saints contemporains de saint Benoît, qui ont été les maîtres de saint Dorothée, saint Théodore Studite, Paul Évergétinos, Nicon le Thaumastorite et tant d'autres auteurs en Orient et qui n'ont pas reçu leur place dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, sortiront enfin de l'ombre.

D. I. D.

I. H. Dalmais. — Initiation à la Liturgie. (Cahiers de la Pierre-qui-Vire). Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, 236 p.

— **Les Liturgies d'Orient.** (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 fr. fr.

Comme le dit l'A. en son Introduction, l'initiation à la liturgie « ne se fait point par les livres... c'est à l'église que l'on peut être initié au mystère des sacrements » (p. 10-11). Le 1er chapitre « Le fait liturgique » insiste sur la communauté, le geste, le symbolisme appelé ici « la forêt de symboles », le sacré et la transcendance. Viennent ensuite quatre chapitres groupés sous le titre *Théologie de la Liturgie* et quatre autres sous celui-ci : *Le donné liturgique*. Nous soulignons en particulier le dernier de ces chapitres, sur les diverses familles liturgiques, où l'A. nous donne, avec beaucoup d'intelligence et d'esprit de synthèse, les caractéristiques des rites orientaux, mieux qu'on ne le fait d'ordinaire. — Il était du reste préparé à nous en faire l'exposé par le petit ouvrage qu'il a donné à la collection encyclopédique « Je sais, je crois », sur *Les Liturgies d'Orient*, dont le mérite est d'avoir fait une incursion de déblaiement dans un monde où aucun travail d'ensemble n'a pu encore être réalisé faute d'éditions critiques des textes, et « encore moins d'éditions synoptiques, seules capables de servir à une étude historique sérieuse » (p. 34). L'intérêt de l'étude des liturgies orientales réside en effet dans leur comparaison, capable de nous livrer les secrets des origines. Or, la science des liturgies comparées est à peine née. Le chap. III de ce dernier ouvrage traite des grandes familles litur-

giques d'Orient, leur histoire et leurs relations. Les liturgies y sont, comme le font la plupart des historiens, réparties en deux groupes : la famille syrienne et la famille alexandrine. La première comprend les rameaux syriens oriental et occidental, puis le rameau syro-asiate (liturgies byzantine et arménienne) ; la seconde famille comprend les rites copte et éthiopien. Ce tableau, qui paraît minimiser le rite byzantin, aujourd'hui si important, réduit ainsi à l'état de sous-section, répond cependant à la réalité historique : « Il faut rattacher à la Syrie malgré l'influence considérable des traditions propres à la Cappadoce et au Pont, ou d'une manière plus générale à toute l'ancienne province d'Asie le rite composite que la situation politique de Constantinople étendit peu à peu à travers tout l'empire byzantin et bien au delà » (p. 39). — Petite rectification relative à la bibliographie du premier ouvrage (p. 217) : *La Piété de l'Église* de D. L. Beauduin a été éditée, non à Maredsous, mais au Mont César.

D. O. R.

Parole de Dieu et Liturgie. Le congrès de Strasbourg. (Coll. Lex Orandi, 25). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 390 p.

Fondé en 1943, le C. P. L. se réunissait pour son troisième congrès national à Strasbourg en 1958. La collection *Lex Orandi* publie ici les actes de ce congrès, ce qui permet de se rendre compte du travail accompli en quinze ans. Treize rapports, dont certains plus développés que les communications faites au congrès, sont réunis dans ce volume. La plupart sont « doctrinaux », s'attachant à montrer la nature des liens qui unissent Bible et Liturgie, mais la préoccupation pastorale et catéchétique n'est pas absente. Quelques rapports témoignent d'expériences faites et de résultats acquis : Mgr Spuelbeck, évêque de Meissen, témoigne de ce que peuvent Bible et vie liturgique dans des conditions aussi difficiles que celles de la Diaspora allemande ; l'abbé Pézeril, de « l'Initiation biblique et liturgique d'une paroisse à Paris ». — M. P. Jounel montre la place de la Bible dans la liturgie, non seulement à titre de lecture, mais aussi comme inspiration des prières. Le P. Gelineau exploite un thème parallèle dans son rapport : « L'Église répond à Dieu par la parole de Dieu ». Le P. Daniélou expose une vue dont il a déjà traité dans son livre *Bible et Liturgie* : le rapport des actes sacramentels aux *Mirabilia Dei* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. M. Lesort (« L'alliance, c'est aujourd'hui ») a choisi un sujet voisin. M. Urs von Balthasar, insistant sur la dimension historique de l'homme, rappelle que « Dieu a parlé un langage d'homme », insérant sa révélation et son Incarnation dans des conditions historiques données. L'important rapport de M. l'abbé Mœller (p. 215-277) : « Peut-on au XXe siècle être un ' homme de la Bible ' ? » se situe dans la même perspective : il étudie les points d'attirance et de répulsion qui existent entre les tendances du monde moderne et la mentalité biblique et liturgique. Question fort intéressante, et pour laquelle des notes assez abondantes fournissent des éléments de bibliographie. Le P. Bouyer, sous le titre : « La Parole de Dieu vit dans la liturgie », cherche les motifs qui rendent inefficaces les innovations des liturgistes du XXe siècle, décrites dans les termes que l'on devine. Il faudrait, avant d'obtenir, par exemple, l'usage de la langue vulgaire, respecter les formes actuelles de la liturgie et en tirer le maximum de profit. Ce qui serait la bonne façon de préparer certaines réformes. Le

P. Roguet aborde aussi la question de la proclamation de la Parole : « Toute la messe proclame la parole de Dieu », non seulement par les lectures, mais aussi par cette parole qui effectue la consécration et s'insère dans une action de grâces instructive pour les fidèles. La proclamation présente elle-même un caractère eucharistique. On peut souhaiter que Rome autorise un jour à la faire dans la langue commune, mais cela ne dispense pas d'un effort sur les lectures telles qu'elles sont actuellement et sur l'homélie, qui achève et couronne la liturgie de la Parole. M. Coudreau traite de la place que Bible et Liturgie doivent retrouver dans la catéchèse, sans préjudice de formules dogmatiques et morales, nécessaires elles aussi. Il faut citer encore le rapport du P. Lécuyer, montrant l'extension à toute la vie du chrétien de la proclamation active de la Parole, qui dépasse ainsi le cadre de l'assemblée liturgique en laquelle elle prend sa source et à laquelle elle se termine. — Mgr Garonne conclut le congrès sur un aperçu des fruits de sainteté que porta dans l'âme de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus la lecture biblique. Puisse le mouvement liturgique en porter beaucoup de semblables. D. Pl. B.

Acta Philosophica et Theologica. T. I. Rome, Societas Academica Dacoromana, 1958 ; in-8, 148 p., 2.000 lire.

Acta Philologica. T. I. Ibid., 1958 ; in-8, 277 p., 3.000 lire.

Nicolae Iliescu. — Da Manzoni a Nievo. Considerazioni sul romanzo italiano. Ibid., 1959 ; in-8, 124 p., 1.500 lire.

Aldo Ferrabino. — Dragutescu. Catalogo delle opere. Bucarest, maggio 1937-1959 febbraio, Roma. Ibid., 1959 ; in-4, 85 p., ill., 1.500 lire.

Dans leur exil, les nombreux savants roumains se sentent encore unis et ne veulent pas oublier le service qu'ils doivent à leur patrie en défendant et expliquant ses traditions culturelles. Ils ont constitué, à Rome, sous la présidence de Mgr Oct. Bârlea, une Société académique roumaine, dont le siège se trouve dans l'ancien Collège pontifical roumain, à la Passeggiata del Gianicolo. Les volumes indiqués ici sont une sorte de prémices ; suivront encore les *Acta Historica* et les *Acta Scientiarum Socialium.* Signalons ici quelques articles. Dans le premier volume : Dr. Ştefan Teodorescu : *Das Drama der Östlichen Intelligenz : Die Ostwestspannung in kulturanthropologischer Sicht.* Il s'agit des diverses « réceptions » culturelles de la Russie. Flaviu Popan, *Die neue Richtung der Theologie in der rumänischen Volksdemokratie* (*ib.*, p. 113-148), indiqué déjà dans notre revue (1959) p. 216, tâche de déterminer les nouvelles tendances officielles de la théologie orthodoxe en RPR. Sa caractéristique principale consiste dans l'adaptation de la doctrine chrétienne aux exigences de la vie présente de la RPR, et non en premier lieu de la vie chrétienne. L'A. analyse tout ce que les revues ecclésiastiques roumaines parues depuis le changement de régime lui fournissent pour son thème, sous les titres : *Théologie et vie, Théologie réaliste, Nouvelle interprétation de la Sainte Écriture.* Celle-ci peut facilement fournir des slogans qui confirment d'une autorité divine les solutions forcées de compromis entre la doctrine chrétienne et celle de l'État socialiste. *L'évolution dogmatique :* d'un côté, refus net des nouveaux dogmes catholiques, d'autre part une certaine ouverture pour un progrès dynamique compris comme une adaptation à la vie et moins comme une élaboration intellectuelle.

Une grande partie des *Acta Philologica* est dédiée à célébrer le poète Ovide dont on a fêté le deuxième millénaire de naissance en 1957. Signalons-y : Ion Popinceanu, *Die Grundzüge des rümanischen Wortschatzes.* L'œuvre du peintre-dessinateur Dragutescu, si émouvante par la profonde simplicité des lignes et bien connue en Europe, méritait bien la publication de ce beau catalogue. D. I. D.

'Ο Πνευματικὸς καὶ τὸ ἔργον του. Athènes, Apostoliki Diakonia, 1959 ; in-8, 132 p.

Depuis la fin de 1957 fonctionne au monastère de Pendéli près d'Athènes, grâce à une donation royale très généreuse, le « Séminaire spirituel des clercs de l'Église de Grèce », destiné à préparer des prêtres-confesseurs pour toutes les éparchies du pays (cfr *Irénikon* 1957, p. 434). L'institution avait été prévue dans la loi de 1946 sur la réorganisation de l'*Apostoliki Diakonia.* Beaucoup d'éparchies étaient pratiquement sans confesseurs et la confession était tombée en désuétude ou remplacée, avant la communion (ou même après la Liturgie ; cfr P. Hammond, *The Waters of Marah,* p. 49) par la simple lecture de la prière de l'absolution sur des groupes agenouillés devant les portes royales du *templon.* C'est surtout aux *panégyries* encore si populaires en Grèce que l'on peut sentir l'absence totale de confesseurs. Depuis la fondation du séminaire, un millier de prêtres (sur 8.000) y ont été préparés à ce ministère. Ce livre présente (sans doute) les instructions surtout pratiques qui y ont été données par les RR. PP. Gialouris, Papoutsopoulos, Matakoulias, Lazaridis, Bardakos, Nisiotis, Papanastasiou et par M. Lolis. L'on se rend compte des difficultés spéciales actuelles que rencontrent les confesseurs en Grèce : absence de confessionnaux, pénitences de plusieurs années (jeûnes et exclusion de la communion) imposées par les anciens canons pénitentiels pour des péchés même assez courants, application de l'« économie », etc. D'un côté on dit que les confessionnaux occidentaux sont une « kénotomie latine arbitraire » (p. 10), d'autre part on nous apprend que « dans notre Église les confessionnaux ont été abolis » et qu'en Asie Mineure (jusqu'en 1922) existaient des kellia-confessionnaux près des anciennes églises (p. 80 s.). Souhaitons que ce nouvel effort porte des fruits abondants pour le bien des fidèles et du clergé. D. I. D.

George H. Tavard. — Holy Writ or Holy Church. Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-8, 250 p., 30/–

Le P. T., qui se place délibérément dans le courant théologique auquel est plus spécialement associé aujourd'hui le nom de M. Geiselmann, et où on insiste sur l'inhérence mutuelle de l'Écriture, de la Tradition et de l'Église, reprend en ces pages le dossier de cette importante question en s'attachant spécialement aux XIVe, XVe et XVIe siècles. Les deux premiers chapitres font l'exposé de la thèse « classique » durant la période patristique et médiévale. Par la suite l'A. rencontre la période qui, on se le rappelle, a fait l'objet d'une étude importante de dom P. De Vooght : *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe et du début du XVe s.*, mais il reste partiellement indépendant et étudie en outre les deux théologiens laissés de côté par son prédécesseur : Henri de Gand d'une part,

qui insinue un divorce possible entre Écriture et Église et a exercé une influence sur Gérard de Bologne (soulignons que les textes seront repris par certains Réformés) et Thomas Waldensis de l'autre, qui se fait l'avocat de traditions apostoliques non écrites (mais est-il le premier ?). Voir le compte rendu de l'ouvrage de P. De V. dans *Irénikon*, 1955, p. 234-235. Tous les théologiens de marque jusqu'à la Réforme sont passés en revue et l'A. montre en certains courants la dissociation progressive entre Tradition, Écriture et Église, que les humanistes ne parviendront pas tous à surmonter et que la Réforme — l'A. lui consacre deux chapitres — accentuera tragiquement. L'A. examine ensuite les voies diverses et même divergentes suivies par les controversistes catholiques du XVI[e] siècle, les uns cherchant une nouvelle synthèse qui maintient la dualité de l'Écriture et de la Tradition, d'autres insistant sur le rôle de l'Église, au point d'admettre une sorte de révélation permanente, d'autres enfin réaffirmant le rôle traditionnel de l'Écriture selon la vue classique. Il semble parfois difficile d'apprécier le degré de dualisme chez certains (Pigge, par ex.). L'A. examine enfin le sens du décret du Concile de Trente du 8 avril 1546 sur l'Écriture et la Tradition, à la lumière des débats qui le précédèrent. Il s'agit en particulier de la portée de la suppression finale du *partim-partim*, qui laisse en tout cas la voie ouverte à la position classique. Remarquons qu'à ce sujet le P. Lennertz a donné contre M. Geiselmann une interprétation différente dans *Gregorianum* (1959, p. 38-53) qui a paru impressionner certains, mais le présent exposé va peut-être plus à fond. Les deux derniers chapitres montrent que certains anglicans du XVI[e] siècle sont restés dans la ligne classique, tout en commettant l'erreur grave de limiter l'Église aux six premiers siècles. De plus, dans une perspective catholique, Harding, l'adversaire de l'anglican Jewel, apparaît ici plus près de lui que de Stapleton et d'autres *Recusants*. On peut regretter que le P. T. soit si discret dans ses renseignements bibliographiques (monographies, etc.) et si imprécis dans ses références. Son étude, captivante, eût encore gagné.

D. H. M.

Josef Rupert Geiselmann. — Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns. Fribourg-en-B., Herder, 1959 ; in-8, XIV-370 p.

Cet ouvrage est le troisième d'une trilogie consacrée à l'étude de la Tradition vivante et dont le second volume traitera de J.-A. Mœhler. L'A. y étudie l'évolution d'un grand théologien de l'École catholique de Tubingue au XIX[e] siècle, dont la pensée, proche de la sienne, doit lui être une source d'inspiration. Les matières en question portent sur la théologie en général mais spécialement sur la Tradition. C'est cette réalité qui est envisagée, surtout dans la première partie. L'A. commente en reprenant souvent les expressions de Kuhn certains des traités de ce théologien. Plusieurs de ces textes, inédits, sont donnés en appendice. Il est curieux de constater que K. exégète au début de sa carrière, en marquant, contre F.-D. Strauss, que l'Évangile est la mise par écrit du kérygme apostolique, et que tradition apostolique et Écriture se recouvrent parfaitement, posait des principes dont le dogmaticien, formé à l'école de Bellarmin, ne devait d'abord tenir aucun compte. En effet, K. resta en 1836 sur ce terrain dans la ligne des controversistes, en voyant

dans l'Écriture et la tradition deux sources parallèles. Cependant il allait subir une longue évolution que retrace l'A. A ce premier stade d'ailleurs, les deux sources ne valent que pour l'Église enseignante et non pour « l'Église prise au sens absolu » qui a conscience directement de l'Évangile non encore réparti entre ses sources. Mais dans la première édition de sa *Dogmatique* en 1840, K. découvre la « tradition vivante » : le kérygme apostolique qui s'épanche dans la prédication ecclésiastique et, comprenant l'ensemble de la révélation, constitue la norme de la Foi. L'Écriture et les traditions, en tant que ces dernières sont fixées dans les documents, ne jouent plus le rôle de sources mais de lieux théologiques et c'est à ces écrits que s'applique le *partim-partim*. C'est seulement en 1858, dans son remarquable traité sur les principes formels du catholicisme et du protestantisme que disparaît cette notion dualiste, et cela grâce à une lecture approfondie des Pères des cinq premiers siècles et de Vincent de Lérins en particulier. K. y affirme la « suffisance relative » de l'Écriture. Tout y est contenu, mais non pas avec la même clarté. La tradition, exigée par l'Écriture, lui sert d'interprétation et développe ce qui, à titre de point d'attache, d'allusion, de prémisses, est implicitement dans l'Écriture. C'est dans cette perspective puisée aux sources patristiques que K. en vient finalement à comprendre le texte du concile de Trente sur « la vérité de l'Évangile contenue dans l'Écriture et les traditions non écrites ». Ne pouvant encore disposer des Actes du concile, il va puiser son interprétation chez les Pères et se trouve ainsi anticiper sur les conclusions d'un nombre croissant de modernes, au premier rang desquels on compte M. Geiselmann lui-même. Enfin, à l'aide de sa dialectique « objective » apparentée à celle de Hegel dont il garde certains éléments formels tout en rejetant complètement l'idéalisme, Kuhn s'efforce de résoudre par sa théorie de la connaissance certaines questions fondamentales, comme par exemple les problèmes soulevés par le développement dogmatique. Il ne s'agit pas pour lui d'un processus logique mais précisément dialectique, car pour K. les concepts et représentations (*Begriffe und Vorstellungen*) mis en œuvre par la Révélation, bien qu'en équivalence, sont variables au cours des temps. L'A. montre longuement comment ce problème central s'insère chez K. dans sa dialectique plus générale concernant la foi naturelle et la foi révélée, comme également la science de la foi. C'est précisément la distinction introduite entre savoir immédiat de la foi et connaissance médiatisée par les concepts qui lui permet d'expliquer l'identité de la foi au cours du développement. Mais l'A. souligne également que tradition et développement sont chez K. uniquement chose du magistère. Par opposition au romantisme, K. écarte entièrement le *sensus fidelium*, appauvrissant ainsi, par rapport à un Moehler, la notion de tradition vivante. D'autre part, K. nous semble rendre la tradition vivante trop indépendante de l'Écriture : la réciprocité de leur action n'est pas assez marquée chez lui et l'on sait, par l'histoire de la théologie, combien cela peut aboutir — au mieux — à une orthodoxie abstraite et desséchée. L'ouvrage de M. G., bien qu'un peu lourd et chargé de répétitions, constitue une excellente introduction à l'étude d'un théologien original et profond du siècle passé. D. H. M.

Daniel T. Jenkins. — The Gift of Ministry. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-12, 184 p., 6/-

— **Tradition and the Spirit.** Ibid., 1951 ; in-8, 195 p., 12/6.

Dans le premier ouvrage l'A. s'interroge sur la position du ministre vis-à-vis de ses fidèles dans une société post-chrétienne, en s'adressant à ces mêmes fidèles pour leur dire que la civilisation chrétienne ne peut être sauvée que par une nouvelle soumission aux ministres de l'Église. La partie théologique du livre, fortement inspirée de la pensée de John Owen, ne dépasse pas les cadres de la doctrine congrégationaliste classique, mais l'A. donne sa pleine mesure dans les passages destinés aux laïcs. C'est là que M. J., s'appuyant sur le simple bon sens, faute d'une base théologique solide (comme il le dit d'ailleurs lui-même), exprime la nécessité d'une attitude authentiquement chrétienne vis-à-vis de ceux que Dieu envoie comme ses représentants.

L'étude sur la tradition témoigne du même bon sens. Sans oublier de mettre le doigt sur les erreurs commises au nom de la tradition, M. J. insiste sur la nécessité d'une continuité dans l'Église. En terminant sur la notion de liberté chrétienne, l'A. invite catholiques et protestants à une mise au point de la doctrine de la tradition. D. P. B.

Walter Roland Foster. — Bishop and Presbytery, The Church of Scotland, 1661-1688. Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, 182 p., 25/-

A. M. Mackenzie avait donné récemment une brève histoire des changements survenus dans l'organisation de l'Église d'Écosse au XVII[e] siècle (cf. *Irénikon* 1960, p. 142). M. W. R. F. s'attache ici à la période la plus intéressante, celle dite du Second Épiscopat, sous la Restauration, et il étudie à fond la situation régnant alors dans cette Confession. On était loin de l'anglicanisme classique. Le rétablissement de l'épiscopat en 1661 ne modifia pas sérieusement la tradition calviniste écossaise dans la théologie, la discipline et le culte. A côté de l'évêque exerçant une autorité administrative et une certaine responsabilité propre, surtout dans les synodes diocésains (droit de *veto*) remplaçant l'Assemblée générale, la discipline calviniste était administrée par les cours habituelles (*kirk session* et consistoire). L'épiscopat ne touchait guère la vie paroissiale (pas de confirmation). Consacrés avec un rituel sur lequel toute lumière n'est pas faite, les évêques étaient cependant seuls habilités à ordonner. Pour le second degré du ministère (il n'y avait pas de diacres) nulle différence entre les ministres ordonnés épiscopalement et ceux qui l'avaient été par les consistoires avant 1660. En théologie le calvinisme prévalait, sauf chez les héritiers de l'École d'Aberdeen remontant au début du siècle. Enfin on n'avait osé reprendre le *Prayer Book* et le culte était celui de la période presbytérienne antérieure. Seuls Pater, doxologie et Credo avaient été réintroduits, datant des années d'avant la Rébellion. L'Église d'Angleterre reconnaissait les ordinations épiscopales, mais les relations entre les deux Églises étaient mal définies et, vu les différences dans la constitution, la discipline et surtout le culte, n'allaient nullement jusqu'à « l'union parfaite ». A l'intérieur de l'Église d'Écosse elle-même c'était plus qu'une union administrative mais moins qu'une intégration du presbytérianisme et de l'épiscopat. Cependant l'A. estime que ce système malgré ses défauts n'est pas sans intérêt pour les efforts œcuméniques actuels. D. H. M.

L. Bouyer. — Le Sens de la vie sacerdotale. Tournai, Desclée, 1960 ; in-12, 202 p.

L'A. nous avait donné en 1950 *Le Sens de la vie monastique*, dans lequel il faisait valoir, entre autres, que la vocation monastique n'avait jamais été dans l'Église une « vocation particulière ». Il s'élève, dans ce nouvel ouvrage, contre ceux qui voudraient que la spiritualité sacerdotale soit une « spiritualité particulière ». En dix chapitres, il traite du ministère apostolique (« avec et comme l'épiscopat auquel elle *coopère*, la prêtrise est un ministère », p. 9), de la Parole de Dieu et de son ministre, de saint Paul modèle du prédicateur, du sacerdoce du Christ et du ministère sacramentel, de Marie inspiratrice du prêtre, de l'Intercession du Christ et du ministère de la prière, de David homme de prière et du Bon pasteur. Dégagé de tout particularisme, l'idéal sacerdotal apparaît avant tout comme une fonction d'Église, où le ministère de la parole et de la liturgie joue un grand rôle. Excellentes nous ont parues les pages sur l'intercession, souvent oubliée. De-ci de-là, l'A. ne résiste pas à la caricature. Son ouvrage attire plutôt l'attention sur les choses oubliées, qu'il ne cherche à établir une synthèse. Celle-ci cependant se laisse entrevoir dans ses lignes de force.

D. O. R.

P.-R. Régamey, O. P., J.-M. Abd-El-Jalil, O. F. M., Dr J. Claudian, C. Drevet, Lanza del Vasto, Dr Parodi, R.-M. Tonneau, O. P., Dr J. Trémolières, Dr Ét. Trillat. — Redécouverte du jeûne. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-8, IV-448 p.

L'article, plusieurs fois cité dans cet ouvrage, que le P. A. Schmemann publia en 1954 dans *Irénikon* (p. 292-301) sous le titre *Jeûne et Liturgie*, était, à sa manière, une mise en garde venant de l'Église d'Orient à l'égard de cet engouement de nos fidèles pour cette sorte de libération massive que constituaient les nouvelles lois ecclésiastiques concernant le jeûne eucharistique. Celles-ci ont été plus ou moins consciemment — mais à tort — interprétées comme un abandon consenti finalement, par une Église en train de se rajeunir, à l'égard des restrictions imposées jadis par elle dans l'usage des aliments. La vieille institution du jeûne n'en sortait certes pas rehaussée. Ce fait a commencé tout de même aussi à inquiéter les pasteurs, et le présent ouvrage est un monument de doctrine et de recherches concernant ce problème. Le principal auteur, le P. Régamey, qui a enrichi sa composition de collaborations très utiles, historiques, religieuses, médicales, a le mérite d'avoir affronté un problème dont la vraie solution ne va certes pas dans le sens des idées courantes. L'étude remarquable et anonyme du P. X. nous fait toucher du doigt cette grande hérésie qui est la cause de ce phénomène, et qui n'est ni plus ni moins la perte de la foi dans le péché originel. « Pour ne pas parler de la masse des athées, païens, tièdes et assoupis, nombre de bons chrétiens, de prêtres même et de religieux, ont l'esprit empoisonné par l'atmosphère que représente et où baigne toute la littérature qui a commencé avec le *Grand Meaulnes* (on eût aimé avoir un mot d'explication sur le reproche fait à ce roman) et qui prospère, par exemple, dans le théâtre d'Anouilh : cet idéal de vie pure, ces héros qui sont immuablement purs et qui préfèrent la mort à la première souillure (...) idéal qui est à sa base un mensonge et

un orgueil. Car nous naissons pécheurs. (...) Le jeûne, évidemment, n'a plus alors aucun sens. Il est devenu un ennemi » (p. 363-364). Cet esprit a tellement marqué notre génération que même les traducteurs français des missels récents (Feder, Missel biblique) ont réussi ce tour de force « de supprimer le terme de jeûne dans la liturgie du carême » (p. 148). Ce livre est courageux et réactionnaire. Il fera réfléchir beaucoup de pasteurs et de théologiens en ce qui concerne la tragique nécessité de rendre au peuple chrétien — ou au moins à celui qui mérite vraiment ce nom — le sens de la mortification corporelle et spécialement du jeûne, si fondamental à l'exercice de la religion du Christ, qui nous en a du reste donné l'exemple. Les Églises d'Orient l'ont conservé d'une manière très authentique et notre évolution sur ce point nous a écartés d'elles encore un peu plus.

D. O. R.

Donald G. Miller. — The People of God. Londres, SCM Press, 1959 ; in-12, 128 p., 8/6.

Dans un idiome et un contexte modernes, l'A. expose, pour des lecteurs non rompus aux arcanes du vocabulaire ecclésiastique, ce qu'est l'Église chrétienne telle qu'il la comprend. Or, il la comprend à la manière protestante, « interdénominationnelle », propre — faut-il le croire — au mouvement chrétien estudiantin. Le titre, cependant, est significatif et indique, ce que le reste de ce mince volume confirme, que M. M. est bien au courant des idées bibliques contemporaines. Il va sans dire que la doctrine demeure bien incomplète du point de vue catholique. Le dernier chapitre : *L'Unité de l'Église*, semble quelque peu embarrassé mais a le grand mérite d'envisager franchement le problème et de reconnaître que la désunion est le résultat d'un péché et constitue elle-même un péché.

D. G. B.

Donald M. Baillie. — The Theology of the Sacraments. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-8, 158 p., 16/-
— **God was in Christ.** An Essay on Incarnation and Atonement. Ibid., 2e éd. 1955 ; in-8, 232 p., 18/-

Le premier de ces deux ouvrages est un recueil des cours donnés par Donald Baillie à l'Université de Saint-André en Écosse, édité, après la mort de l'A., par son frère. La doctrine sur les sacrements que B. propose est le fruit d'une pensée qui se veut indépendante, c'est-à-dire qui ne veut pas être la victime de l'opposition traditionnelle entre théologiens catholiques et protestants. Ce désir est parfaitement légitime, à condition que la doctrine soit cohérente. Or, elle ne l'est pas, et cela est dû en grande partie à la méthode éclectique de l'A. qui suit successivement différents auteurs, lesquels seraient bien étonnés de se trouver réunis dans un même système. Il est au moins inattendu de rencontrer un amalgame d'éléments tirés des œuvres du protestant Paul Tillich et de bribes de la pensée de l'orthodoxe E. Lampert. Ce livre contient quatre chapitres sur *Sacrement, Nature et Grâce, Baptême, Eucharistie et présence réelle.* Les éléments les plus divers s'y trouvent mis ensemble, mais somme toute B. ne s'écarte pas des grandes idées traditionnelles. Deux appendices sur le libre arbitre et sur la façon de prêcher la vérité chrétienne ont été ajoutés par l'éditeur ainsi qu'une longue note biographique de la main du frère de Donald Baillie.

Le second ouvrage est une prise de position plus personnelle cette fois, dans la discussion christologique. B. y insiste sur la personne historique de Jésus, qui actuellement tend à disparaître derrière l'intérêt porté aux dogmes et aux origines de la doctrine chrétienne. Il propose une synthèse en combattant les tendances docétistes d'une part et l'influence exagérée de l'école de l'histoire des formes d'autre part. La foi ne peut exister sans le Jésus de l'histoire et l'étude est dominée par la parole de saint Paul disant que Dieu s'est réconcilié avec le monde en Jésus. Dans cet ouvrage, feu D.B. s'adresse à toute la génération moderne. Il y touche à nombre de problèmes actuels, ce qui en augmente la valeur. D. P. B.

H. Mulert — E. Schott. — Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. Berlin, Töpelmann, 1956 ; in-8, XXII-558 p.
E. Hammerschmidt. — Grundriss der Konfessionskunde. Innsbruck, Tyrolia, 1955 ; in-8, 212 p.

Cette troisième édition de la *Konfessionskunde* du regretté Hermann Mulert, décédé en 1950, a été préparée par M. Schott avec le désir de respecter le plus possible le texte du maître. En effet, cette nouvelle édition est presque une photocopie de la précédente si l'on fait abstraction de quelques ajoutes dans la bibliographie. M. Schott dit dans la préface qu'il préfère la discrétion à l'adaptation faite en fonction du progrès de la théologie œcuménique. Il ne s'agit pas de porter un jugement sur l'affection de l'élève vis-à-vis du maître, mais on pourrait se demander à juste titre quelle est la valeur d'une série d'affirmations qui manifestement ne correspondent plus à la réalité. Ce qui était acceptable en 1937 ne l'est pas nécessairement en 1960 ! Que penser par exemple du chapitre XII où le monachisme est qualifié comme une fuite du monde et dont la bibliographie ne mentionne aucun auteur protestant qui pourrait rétablir l'équilibre en face de Harnack et Heussi ? Des auteurs comme Nigg et Bonnhoefer auraient mérité d'être consultés, pour ne mentionner que des auteurs de langue allemande. M. Schott doute que la *Konfessionskunde* puisse être transformée en *Ökumenik*, comme l'a proposé le professeur Benz, faute d'études de détail. Mais la victoire de l'*Ökumenik* semble être proche, malgré l'opinion pessimiste de notre auteur, et la *Konfessionskunde* ne rendrait la dernière époque de son existence que plus glorieuse en intégrant les résultats des études récentes. Il est regrettable que cet ouvrage, qui contient par ailleurs tant d'éléments de grande valeur, soit si peu en harmonie avec l'esprit contemporain, surtout sur le plan œcuménique.

L'opuscule de M. Hammerschmidt est un petit guide à l'usage de ceux qui, dans le ministère, ont affaire à des chrétiens non catholiques. A ce titre il rendra service, mais c'est une entreprise bien hardie que de vouloir donner en 212 pages une description de quelques dizaines de dénominations chrétiennes, précédée d'une introduction historique qui couvre la période depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours ! Aussi l'A. n'échappe-t-il pas à des schématisations, mais en échange chaque page témoigne de son grand respect des croyances des autres.

D. P. B.

W. H. van de Pol. — Das reformatorische Christentum. Zurich, Benziger, 1956 ; in-8, 450 p.

Il n'est pas aisé de reproduire la doctrine d'une dénomination chrétienne à laquelle on n'appartient plus. Le Prof. van de Pol l'a essayé à plusieurs reprises, par exemple dans son *Karakteristiek van het Reformatorisch Christendom*, dont le présent ouvrage est la traduction. On sait que cette étude n'a guère pu jouir d'un accueil favorable de la part des protestants hollandais. N'y auraient-ils pas trouvé la vérité au sujet de leurs croyances? Quoi qu'il en soit, l'A. nous intéresse par sa méthode phénoménologique qui mérite l'attention des œcuménistes. On mettra sans difficulté le doigt sur la faiblesse de ce procédé, qui par ailleurs a des avantages incontestables. L'A. ne s'est pas limité à une seule forme de protestantisme mais il a examiné méticuleusement un grand nombre de dénominations. C'est là peut-être la cause du caractère un peu artificiel de cette étude qui tend à généraliser ce qui n'est vrai que dans la mesure où l'on respecte les nuances.

D. P. B.

Grützmacher-Muras. — Textbuch zur deutschen systematischen Theologie. Band I : 1530-1934. Gütersloh, Bertelsmann, 4e éd. 1955 ; in-8, XX-370 p., DM. 16.

M. Muras a effectué dans cette quatrième édition du livre de Grützmacher un retour à la seconde, c'est-à-dire à la dernière édition préparée par le maître lui-même, mais il n'a pas voulu sacrifier l'apport précieux de Frör dans la troisième. Le résultat de ce double mouvement est un *Textbuch* complet ou presque complet, contenant les pages essentielles des différents auteurs ainsi que les principaux textes de Luther et des premières confessions de foi protestantes. Présenté sous une forme très maniable, avec d'excellentes tables, ce livre est à comparer avec l'*Enchiridion* de Denzinger. Il en aura les inconvénients, mais certainement aussi les avantages. Les textes choisis sont caractéristiques et ne trahissent pas, par leur présentation en dehors de tout contexte, la pensée des auteurs. Tous les théologiens profiteront de ce recueil des sources de la pensée luthérienne, trop peu connue en général à cause de la difficulté de consultation.

D. P. B.

Edward Charles Rich. — Seeking the City. Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-8, VII-134 p., 18 /-

On ne peut que respecter l'homme qui, à travers prière, réflexions, doutes, combats avec lui-même, arrive à une conviction et qui a le courage de faire le pas que sa conscience lui ordonne de faire. Cette remarque vaut pour quiconque. Edward Charles Rich nous décrit son acheminement du protestantisme évangélique, par l'anglicanisme au catholicisme. D'aucuns ironiseront peut-être au sujet de ces interventions personnelles qui lui indiquaient sa voie à des moments décisifs. Ces manifestations rappellent à tous que la foi est un don de Dieu et non la conclusion d'un raisonnement. « Si je regarde en arrière, les voies admirables par lesquelles j'ai été conduit, les bénédictions reçues, je dois honnêtement dire que j'ai toujours eu le don de la foi. Mes doutes et hésitations ont tous été nécessaires. Car maintenant, si je crois, ce n'est pas à cause de la parole d'autorité, mais parce que j'ai vu et appris par moi-même ». En appendice, on trouvera une « lettre ouverte » écrite par des anglo-catholiques, au moment des

discussions autour de l'Église de l'Inde du Sud. Ces principes formeraient une bonne base de discussions. D. Th. Bt.

Johannes Hesser. — Religionsphilosophie. I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie ; II. System der Religionsphilosophie. Bâle, Reinhardt, 2e éd. 1955 ; in-8, 306 + 338 p., 32 fr. s.

On trouve rarement un ouvrage à la fois aussi synthétique et systématique sur la philosophie de la religion. L'A. possède sa matière ; la première édition (1948) était déjà le fruit de trente années de réflexion. Dans le premier volume, il décrit et juge les recherches qui ont été faites depuis la naissance de cette branche de la philosophie jusqu'à nos jours. Il distingue quatre méthodes dans cette science relativement neuve, selon que l'accent principal est mis sur la religion ou sur la philosophie. Si la philosophie prime, nous rencontrons deux méthodes : la philosophie spéculative de la religion et la philosophie critique de la religion (criticisme de Kant, développé par le néo-kantisme). Ces deux méthodes sont de type plutôt constructif : elles partent d'un système philosophique pour fonder la religion. Si la religion prime, deux voies s'offrent encore : la méthode historico-psychologique et la méthode phénoménologique (Otto). Elles sont réceptives, envisageant le donné religieux comme un fait dont on cherche les bases rationnelles. L'A. discute et critique sérieusement chaque méthode, établissant un dialogue continu avec ses tenants. Il expose sa propre doctrine, nettement dans la ligne de la méthode phénoménologique, dans le second volume. L'autonomie de la religion est affirmée, mais une large place est faite à la vérité de la religion. Aussi l'A. se reconnaît-il partisan de la tradition platonico-augustinienne. D. E. D.

A. Lang. — Wesen und Wahrheit der Religion. Munich, Max Hueber, 1957 ; in-8, XII-265 p., DM. 11,80.

Dans un exposé clair mais compact, l'A. situe la position actuelle de la philosophie de la religion, domaine trop souvent négligé. Une première partie traite de l'essence de la religion, sur la base de la psychologie et de la phénoménologie modernes : l'acte religieux élémentaire, ses facteurs et son caractère psychique. Elle aborde également l'objet principal de la religion : transcendance, caractère personnel, valeur du sacré. Cet ensemble est éclairé par la comparaison avec des disciplines voisines : éthique et art. La seconde partie examine la vérité de la religion par une critique de la connaissance religieuse et des preuves de l'existence de Dieu.

D. E. D.

G. W. F. Hegel. — Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Neu hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. (Philosophische Bibliothek, 33). Hambourg, Meiner, 6e éd. 1959 ; in-8, LII-506 p., DM. 19,50.

— **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Hrsg. von Joh. Hoffmeister. (Même coll., 166). 3e éd. abrégée par Friedhelm Nicolin. Ibid., 1959 ; in-8, XIX-311 p.

L'édition complète des œuvres de Hegel, commencée jadis par Lasson,

est restée jusqu'ici la seule édition normative. Quoique encore inachevée, elle commence à avoir une histoire bien impressionnante. Par une suite de remaniements successifs, surtout sous Hoffmeister, les éditeurs étaient arrivés enfin à élaborer un ensemble de principes, répondant au maximum aux exigences de la critique textuelle (cfr NICOLIN, *Probleme und Stand der Hegeledition*, Zeitsch. für Philos. Forschungen, 1957, p. 116-29). La complexité presque inextricable des problèmes posés par l'état des mss, la nécessité de se reporter pour la presque totalité des cours de H. aux notes d'étudiants s'échelonnant sur une vingtaine d'années, et la difficulté de coordonner ces parties disparates et de valeur fort inégale dans un ensemble lisible, sont la cause de cette lenteur. Mais au fond le problème ainsi posé devait rester insoluble. Une édition critique doit non seulement donner un texte lisible, mais avant tout une idée claire des sources. C'est pourquoi la « Deutsche Forschungsgemeinschaft » s'est décidée à allouer des fonds pour une nouvelle édition chez le même éditeur, mais hors du cadre didactique de la *Phil. Bibl.* Cette décision doit dater de 1958. Jusqu'ici il n'y a pas eu de parution à notre connaissance. Par contre, la *Phil. Bibl.* continue à nous fournir des éditions remarquables, qui quant au texte ne devraient pas différer de beaucoup de l'édition définitive. C'est surtout l'Encyclopédie qui attirera l'attention. Enfin le texte de 1830 nous est présenté sans trop de fautes d'impression — à vrai dire nous n'avons découvert qu'un décalage de lignes assez gênant : p. 3, où la 6e ligne est à la place de la 21e, et vice versa — et avec un commentaire historique très fouillé. L'Introduction à l'histoire de la philosophie est une reproduction anastatique de l'édition de Hoffmeister de 1940. La partie traitant de la philosophie orientale a été omise, comme n'entrant pas dans l'Introduction. L'essentiel de la préface de Hoffmeister est conservé, quelques fautes ont pu être corrigées. L'impression photomécanique est remarquablement bien faite. D. S. B.

G. A. Wetter. — Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. (Coll. Forum Politischer Bildung, 5/6). Munich, Pustet, 1958 ; in-8, 71 p.

L'A., qui est un spécialiste du matérialisme dialectique, critique la théorie de A. I. Oparin sur l'origine de la vie, formulée dès avant 1940. Cette théorie cherche une position intermédiaire entre le mécanicisme, qui attribue l'origine de la vie au hasard et le vitalisme qui admet un acteur spécial produisant la vie. Oparin fait appel au « saut dialectique ». L'A. fait un long exposé de l'origine de cette conception et de sa teneur d'après les savants soviétiques. En fin de compte, il pose le dilemme suivant : ou bien le « saut dialectique » n'introduit rien de nouveau, mais cache un processus mécaniciste inexpliqué, ou bien il comporte un élément spécifique, ne fût-ce qu'une exigence de la matière à dérouler son activité dans le sens d'une finalité, et alors il faut recourir à un agent extérieur qui produit ce phénomène. R. K.

Thomas Arayathinal, M. O. L. — Aramaic Grammar. (Method Gaspey-Otto-Sauer). Mannanam (Kerala State, Inde), St Joseph's Press, 1957-59 ; 2 vols. in-8 et 2 Keys, XII-XIV-458-(4) + VIII-XX-(2)-424 p.

On doit apprécier et admirer dans cette grammaire *syriaque* l'intérêt que portent les chrétiens du Malabar à leur langue liturgique traditionnelle. C'est sans doute le sens de ces nombreuses appréciations d'éminences ecclésiastiques. Mais il est évident qu'une pareille méthode « pratique » ne peut être utilisée pour l'enseignement du syriaque dans nos universités. Elle n'a pas de fondement linguistique et ne saurait donner une formation philologique. D. A. T.

Carl Brockelmann. — Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Uebungsstücke und Glossar. 14. Auflage besorgt von Manfred Fleischhammer. Leipzig, VEB Otto Harrassowitz, 1960 ; in-12, XVI-278-98* p., DM. 15,50 (est).

On sait que cette grammaire initie depuis longtemps les étudiants à la langue arabe dans les universités allemandes. Sa première édition par Socin parut en 1885 ; en 1904 Brockelmann la retravailla. Elle est bonne parce qu'elle a fait ses preuves sur plusieurs générations d'étudiants. Elle est bonne aussi parce qu'elle donne un aperçu assez complet de la grammaire arabe en deux cents pages, et l'on s'étonne à chaque reprise que telle ou telle remarque ou telle note ou telle exception y est signalée aussi. Elle est bonne, parce qu'elle introduit l'étudiant en quelque manière dans le système de la langue, ne l'abandonnant pas à la surface du descriptif. Aussi est-elle appelée à rester classique probablement pendant longtemps encore. Il était d'autant plus nécessaire de corriger certaines fautes gênantes et des références fausses, tâche dont M. Fleischhammer s'est bien acquitté. L'édition est anastatique, sauf la table des matières, devenue plus détaillée (p. VII-XV), et le glossaire (p. 63*-97*), qui, retravaillé et complété, a été nouvellement imprimé avec des caractères plus élégants. Le papier aussi est beaucoup meilleur que celui de l'édition précédente (1953). On regrette seulement que la partie bibliographique n'ait pas été complétée. D. A. T.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis : Ma. Huic fasciculo conficiendo praefuit Franz Blatt. Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1959 ; in-4, 278 col.

Le deuxième fascicule de ce dictionnaire rendra aux chercheurs les mêmes services que le premier recensé ici même (31, 1958, p. 523). Il se présente exactement de la même manière que son prédécesseur et est le fruit d'une collaboration internationale où, cependant, la France tient la première place. Le travail a été financé par l'Unesco. Il est naturel que les belles lettres médiévales ne soient représentées ici que modestement, car les auteurs d'ouvrages littéraires connaissaient très bien la littérature ancienne et s'en tenaient en général à son vocabulaire. Au contraire, les chartes de différents pays ont livré une moisson abondante de mots plus ou moins exotiques et « barbares ». Sans que nous voulions diminuer le moins du monde la valeur unique de ce travail ingrat et notre admiration pour les travailleurs, nous tenons à justifier notre qualité de « critique » en faisant remarquer les petits détails suivants : col. 6 : le mot *μάχαιρα* est proparoxyton, non paroxyton comme imprimé ; *μαχία* est introuvable, lire sans doute *μάχη* ; col. 110 : *mandra* étant du grec pur,

n'aurait-on pas pu donner le mot *μάνδρα* ? ; col. 243 : oserions-nous suggérer que le mot *(origine inconnue)* « *mastanimia* » n'est rien d'autre qu'une faute de lecture pour *una staminia*? La *staminia* (d'où le français *étamine*) était un sous-vêtement, une espèce de chemise, constamment mentionné, par exemple, dans les coutumiers monastiques (cfr d'ailleurs le texte cité *in loco*). D. G. B.

II. HISTOIRE

J. T. Milik. — Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 122 p., 3 cartes, 35 ill. h.-t.

— **Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea.** (Studies in Biblical Theology, 26). Londres, SCM Press, 1959 ; in-8, 160 p. (mêmes ill.), 12 /6.

Après la masse de publications hétéroclites sur ce sujet, seules les contributions d'auteurs qualifiés méritent désormais de retenir l'attention. Un membre important de l'équipe internationale de chercheurs trace ici dans un langage clair le bilan de deux années d'efforts. Après le récit des découvertes successives où perce l'émotion d'une aventure exceptionnelle, les résultats objectifs sont décrits avec toute la probité scientifique désirable : inventaire de la bibliothèque de Qumrân ; esquisse de l'histoire des esséniens, leur organisation, leur doctrine, en se gardant des hypothèses aventureuses. Le dernier chap. relève les diverses disciplines qui bénéficient de ces découvertes. Les photos variées montrent les sites, les objets, les documents, les chercheurs au travail.

La traduction anglaise, un peu postérieure, conserve le même texte, dans un cadre un peu plus technique et quelques notes additionnelles, les conclusions des recherches nouvelles ne paraissant pas encore être assez assurées pour s'intégrer dans cette synthèse. D. M. F.

Convegno di scienze morali, storiche e filologiche. 27 Maggio-1° Giugno 1956. Tema : Oriente ed Occidente nel Medio Evo. (Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei Convegni, 12). Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957 ; in-8, 499 p., 5.000 lire.

Le programme du congrès indiqué ci-dessus envisageait de traiter de « problèmes d'histoire de la civilisation en tenant compte des découvertes et des résultats des recherches des dernières années sur l'histoire des contacts culturels entre le Proche-Orient et l'Europe ». Une bonne quarantaine de savants y ont pris part ; à la fin du volume on donne des notes biographiques et une bibliographie des œuvres principales de chacun d'eux. Indiquons quelques relations qui touchent au domaine de notre revue. L. Massignon : *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age.* H. C. Puech : *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, dont voici la conclusion : Le catharisme *stricto sensu* résulte, à partir d'une date aujourd'hui bien déterminée, de la « prise en charge » par le bogomilisme de l'« hérésie » dont le XIe siècle et les trente ou quarante premières années du siècle suivant nous offrent ici ou là certaines ébauches (p. 83). Jean Richard : *La mission en Europe de Rabban Çauma et l'Union des Églises.* C. Cahen :

La Féodalité et les institutions politiques de l'Orient latin. Soulignons la remarque de M. Richard : « ...l'effort de l'Église latine pour assurer l'unité de foi entre les communautés chrétiennes orientales et la chrétienté occidentale avait pour but la conversion des Musulmans au christianisme. Il apparaissait en effet aux « Francs » que les églises d'Orient étaient toutes désignées pour assurer cette conversion, puisque la question de langue, dans leur cas, ne se posait pas ; mais il leur semblait aussi que ces églises négligeaient leur devoir d'évangélisation, et qu'il était nécessaire de rendre à leur foi sa pureté pour revigorer leur zèle » (p. 162). Les relations sont suivies du procès-verbal des discussions. D. I. D.

Hugh A. L. Rice. — Thomas Ken, Bishop and Non-Juror. Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, 230 p., 25/-

D'une lecture facile et agréable, cette vie de Thomas Ken, bien informée mais sans étalage — l'A. recourt aux Vies antérieures — sera bien accueillie, d'autant plus qu'il replace son effort dans un large contexte historique. Écrivant d'un point de vue *high anglican*, il est en sympathie profonde avec son héros et fait sans peine partager son admiration pour l'homme de piété et de devoir que fut l'évêque de Bath et Wells. Évêque, il ne le fut réellement que six ans durant, mais, selon l'optique *non-juror*, il le demeura en droit jusqu'au soir de sa vie. S'étant fortement opposé à la politique de Jacques II (Ken fut l'un des « sept évêques »), il lui resta cependant fidèle avec le plus grand désintéressement quand l'infortuné monarque dut renoncer au trône. *Non-juror* modéré, Ken mit tout en œuvre au terme de son existence pour faire cesser un schisme qu'il sentait favoriser le développement du latitudinarisme. A lire l'A. p. 74 et 84, il semblerait que l'*Exposition of the Church Catechism* et la *Practice of Divine Love* soient deux œuvres différentes. Qui est *Hilary of Tours* ? (p. 180).

D. H. M.

John M. Todd. — John Wesley and the Catholic Church. Londres, Hodder and Stoughton, 1958 ; in-12, 196 p., 15/-

Sur une toile de fond fournie par la doctrine ascétique et mystique de saint Jean de la Croix, M. T. dégage d'une façon magistrale la personnalité spirituelle du grand prédicateur anglican, fondateur malgré lui du méthodisme. En ce qui nous concerne personnellement, nous devons avouer que nous avons lu ce livre avec un grand intérêt et avec un profit spirituel non négligeable. L'A. a su mettre en évidence tout l'héritage du christianisme traditionnel et catholique de Wesley, et cet héritage n'était pas mince. Il fait ressortir incidemment les qualités de directeur spirituel prudent et sensé qui étaient propres à Wesley. Il montre bien jusqu'à quel point les doctrines de l'assurance et de la grâce libre, considérées comme caractéristiques de Wesley, sont au fond conformes à l'enseignement catholique bien compris dans toute sa richesse. Il souligne la large compréhension de Wesley qui refusait de croire que saint Ignace de Loyola et Thomas à Kempis puissent se trouver en enfer, et montre combien pareille attitude était anormale au XVIIIe siècle. Enfin, il marque avec calme mais de manière décidée, son désaccord complet avec le jugement défavorable porté par Mgr Ronald Knox contre Wesley dans son livre *Enthu-*

siasm. Wesley n'était nullement enthousiaste. A notre avis, ce livre de M. Todd constitue une très belle contribution positive à la création d'une mentalité œcuménique de bonne allure qui, sans aucune compromission sur les principes, reconnaît sans le moindre embarras « confessionnel » les grandes œuvres de la grâce de Dieu partout où elles se trouvent. ... Pourquoi donc *Noncomformist* ?

D. G. B.

W. K. Lowther Clarke. — A History of the S. P. C. K. Londres, S. P. C. K., 1959 ; in-8, X-244 p., 21 /-

On peut trouver typique de ce livre et du cercle de lecteurs pour lequel il est plus immédiatement écrit, le fait qu'on y cherchera en vain la signification des initiales S. P. C. K. Pour ceux de nos lecteurs qui ne sont pas du nombre des initiés, nous nous permettons de leur expliquer cette énigme. Il s'agit de la *Society for Promoting Christian Knowledge*, grand organisme privé voué à la mission intérieure et extérieure au service de l'Église anglicane. L'A. était pendant de longues années *Editorial Secretary* de la Société et il a profité de son temps libre pour dépouiller les archives. Il donne ici avec un « understatement » caractéristiquement anglais — et par conséquent digne du sujet — des croquis pour illustrer l'histoire de cette institution très anglaise et anglicane. Nous disons des « croquis », car il ne s'agit guère d'une histoire continue et complète. Non seulement le nom manque, l'origine même n'est que mentionnée ; seuls ceux qui savent par ailleurs pourront établir un rapport entre ces *membra disiecta* et lire en clair au travers de ces allusions par trop discrètes. Que l'on ne se laisse pas tromper non plus par le style de M. Clarke. La S. P. C. K. n'a pas connu que des échecs. Elle a accompli et effectue encore toujours un travail énorme pour l'Église au service de laquelle elle est consacrée. Notons à ce propos des changements de perspective significatifs. Si jadis la S. P. C. K. a pu adresser une pétition au Gouvernement pour protester contre un projet de loi qui proposait la nomination d'aumôniers non anglicans dans des prisons où il y aurait au moins 50 détenus non anglicans, elle n'agirait plus de même aujourd'hui. L'Église anglicane reste l'Église de la nation, mais il y a beaucoup trop d'Anglais qui ne sont pas anglicans pour que pareille attitude ait pu se maintenir. Actuellement la principale activité de la S. P. C. K. est bien l'édition. Les pages bibliographiques d'*Irénikon* portent constamment témoignage de l'abondance et de l'intérêt de cette production.

D. G. B.

H. Kirk-Smith. — William Thomson, Archbishop of York. His Life and Times, 1819-1890. Londres, S. P. C. K., 1958; in-8, 190 p., 35 /-

C'est à une figure imposante de l'épiscopat anglican du XIXe siècle qu'est consacrée la présente étude. D'une taille physique exceptionnelle, Thomson avait une personnalité envahissante. Après une carrière fébrile, il fut soudain promu au siège de Gloucester où il passa juste l'année 1862 avant de gagner York, qui le conserva vingt-huit ans. Il excita ainsi l'animosité des partisans de S. Wilberforce. Évangélique, presque de tendance puritaine, il resta imperméable au Mouvement d'Oxford. Antiritualiste acharné, il fut vite dépassé par les événements. Volontiers dominateur,

il se brouilla gravement avec le doyen d'York et lorsque ce dernier eut été élu *prolocutor* de la Chambre Basse de la *Convocation* — Convocation ranimée par Thomson d'un sommeil d'un siècle et demi —, on devine la situation du président de la Chambre Haute. Il eut finalement raison de son adversaire. Inutile d'ajouter qu'il fut sans cesse harcelé par le *Church Times* de l'époque. D'une débordante activité, il consolida son diocèse qui, à son arrivée, se trouvait dans une pénible situation spirituelle, au point que l'A. voit en lui l'« architecte du moderne diocèse d'York ». Enfin il sut se concilier la sympathie des ouvriers de Sheffield et du petit peuple en général. Il fit pâle figure au Parlement et ne parvint pas à Canterbury, ce qu'il eût probablement souhaité. L'ouvrage de M. K.-S. est en particulier fort intéressant en ce qui concerne l'état d'un important diocèse anglican dans la deuxième moitié du siècle dernier. D. H. M.

Siegfried Grundmann. — Der Lutherische Weltbund. Cologne, Böhlau, 1957 ; in-8, 596 p., DM. 32.

Le présent ouvrage est la thèse de doctorat de M. G. soutenue à la Faculté de droit de Munich. Elle est la première étude scientifique de la Fédération luthérienne et est d'autant plus importante que l'apparition d'une telle Fédération a introduit un élément nouveau dans les relations œcuméniques. L'A. en étudie les fondements juridiques en traitant dans une première partie de l'ecclésiologie du luthéranisme. Après avoir examiné les distinctions classiques entre Église visible et invisible, entre *Wesenskirche* et *Rechtskirche*, M. G. parvient à proposer une ecclésiologie plus équilibrée, qui, en respectant les droits des Églises nationales ou régionales, fait une place considérable à l'Église supra-nationale voire universelle. Cette doctrine a permis à l'A. d'apprécier d'une manière plus positive qu'ailleurs dans le protestantisme le droit canonique, les relations entre le magistère et la communauté chrétienne, et le gouvernement ecclésiastique. La deuxième partie contient une description de trois groupes d'Églises luthériennes, représentant trois tendances différentes. Il s'agit des Églises en Allemagne, dans les pays scandinaves et aux États-Unis. L'A. présente ces trois groupes comme les principaux centres de vie luthérienne, et en trace non seulement l'histoire et le développement, mais également la structure et le gouvernement. La troisième partie enfin commence par quelques aperçus sur la Convention luthérienne *(Weltkonvent)*, qui a donné naissance à la Fédération, pour passer ensuite à une étude de celle-ci. Le statut juridique d'une telle institution pose un problème, et on se souviendra de l'époque où le Conseil des Églises se défendait contre les tentations d'une super-Église. Dans ce cas la situation est différente, car il s'agit d'une union entre des coreligionnaires au sens strict du mot, qui se sont réunis dans la certitude d'avoir un message propre à porter au monde. M. G. met l'accent sur le désir des participants d'éviter deux extrêmes, à savoir une Église-Vatican d'une part et une sorte d'organisation à l'image de la Croix-Rouge internationale d'autre part. La solution a été trouvée dans une organisation solide et même hiérarchisée avec à la base un principe démocratique. En effet l'Assemblée plénière se réserve tous les pouvoirs, mais les constitutions prévoient une étonnante liberté d'action pour le président et pour le comité exécutif. Un grand nombre de comités, tant nationaux qu'internationaux, s'occupent des questions

de détail. Il est intéressant de noter que les questions dont s'occupent ces comités sont presque exclusivement d'ordre pratique, telles que les missions, l'aide aux réfugiés, etc. Il existe naturellement un comité d'études théologiques et il y a eu plusieurs conférences sur des points importants de la doctrine chrétienne, mais l'unité est manifestement moins grande quand on quitte le domaine de la collaboration sur le plan pratique. On a l'impression que les études théologiques n'occupent pas, dans l'organisation de la Fédération, la place qui leur conviendrait. On pourrait se demander même quelle serait la réaction des Églises-membres vis-à-vis d'une décision doctrinale prise et éventuellement imposée par le comité exécutif. Rien ne permet de faire des pronostics sur ce point, d'autant plus que les différences doctrinales ne sont pas négligeables. L'importance de la Fédération pour le Mouvement œcuménique est vraiment capitale. A cet égard on lira avec intérêt l'excellent chapitre sur l'apport du luthéranisme mondial à la discussion interconfessionnelle qui forme la conclusion de cet ouvrage. La bibliographie n'est pas exhaustive, mais elle a l'avantage de grouper nombre de publications peu connues dans nos pays et qui permettront aux théologiens de compléter sur bien des points leur connaissance et leur compréhension du luthéranisme.

D. P. B

Sévérien Salaville et Eugène Dalleggio. — Karamanlidika. T. I, 1584-1850. (Coll. Inst. Fr. Athènes, 47). Athènes, 1958 ; in-8, XII-326 p., 28 pl. h.-t.

Dans le cadre d'éditions du « Centre d'Études d'Asie Mineure — Archives musicales de folklore (nº 11) », les éditeurs de la célèbre *Bibliographie hellénique* se sont penchés sur une catégorie de textes assez spéciale ; le sous-titre décrit l'objet de cette entreprise : « Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs ». Le premier vol. part du premier texte imprimé de cette espèce et va jusqu'en 1850, le second poursuivra jusqu'au XXe siècle. Les descriptions sont minutieuses, les titres et les colophons traduits. On descend dans le détail des matières lorsque les titres sont trop imprécis ; certains passages caractéristiques sont cités, les notices s'achèvent par la référence aux bibliothèques et possesseurs de ces ouvrages. Une table signale les archives photographiques du C. E. A. M. Les planches reproduisent des pages de titre, ou des icones. Cette littérature s'adresse uniquement aux communautés chrétiennes dont une longue occupation turque a fait perdre l'usage de la langue grecque, mais pour lesquelles l'adoption de l'alphabet grec était plus pratique que les caractères arabes. Il s'agit principalement de doctrine catéchétique, de florilèges patristiques, de vies de saints, de livres d'heures et de manuels de pèlerins aux lieux saints et aux monastères connus. A part le psautier, les Actes et les Épîtres, il faut attendre les éditions de la Société biblique pour disposer de la Bible complète. Ce n'est aussi qu'au XIXe siècle qu'apparaissent les éléments pour une instruction générale. Ainsi se rend-on compte de la précarité de la vie de ces communautés, qui se sont cramponnées à la foi chrétienne sans pouvoir rayonner par la culture ou le prosélytisme. On prévoit un ouvrage spécial d'introduction historique.

D. M. F.

P. Chrysostomus Dahm. — Athos, Berg der Verklärung. Offenburg, Burda, 1959 ; in-4, 228 p., 150 illustrations. Double édition : Éd. A : sans disque de chants : 29 DM. — Éd. B : avec adjonction d'un disque de chants d'Église russes et grecs : 35 DM.

Ce livre est publié par les soins des RR. PP. Dahm et Bernhard, en prévision des festivités du millénaire de la fondation de la Grande Laure, par saint Athanase de l'Athos, événement qui sera commémoré en 1963. La préface du byzantiniste Dr. Dölger est suivie d'un texte courant, aussi concis que possible, dû à la plume des deux moines de Maria-Laach, décrivant la vie des caloyers athonites. Dans un court chapitre, dom Athanase van Ruijven traite de la prière hésychaste ou « Prière de Jésus » ; suit un chapitre de dom Grégoire Bainbridge sur le chant monastique. — Le texte est entrecoupé par un matériel photographique surabondant, de grande qualité ; les quelque 150 illustrations (la plupart en couleur, quelques-unes s'étalant sur toute la largeur de la double page in-4), constituent la partie la plus originale du livre, ainsi que le petit disque de chants liturgiques enregistrés, grecs et slavons, exécutés pour le besoin de la cause par la chorale des moines de Chevetogne. Texte, photos et chants forment un ensemble, qui doit être pris comme tel. Le fait que tant de livres nouveaux sur le monachisme du Mont-Athos ont paru ces derniers temps prouve, à lui seul, combien il est difficile, tout d'abord, de comprendre, ensuite d'exposer aux lecteurs d'Occident la raison d'être et la valeur de ce monachisme orthodoxe, si éloigné des conceptions courantes du monde occidental. Ce livre-ci y a-t-il réussi ? Le lecteur averti en jugera. En tout cas, les AA. n'ont négligé aucun effort pour montrer la valeur toujours actuelle de la vie religieuse de ces « chercheurs de Dieu ». D'autre part il est bien évident qu'un livre pareil peut difficilement éviter les lacunes : par exemple : description par trop sommaire de l'Office choral des grands monastères ou du travail des moines, comme si celui-ci consistait uniquement dans la peinture d'icones. On en excusera facilement les AA., si on tient compte de la conception même de l'ouvrage : celui-ci contient à peine une bonne quarantaine de pages de texte sur un total de 228. Il faut signaler cependant un défaut plus difficilement excusable : la fresque de Lavra, la « Cène mystique », est disposée sur les deux pages 210-211 de telle façon que la figure centrale du Christ se trouve coupée par le milieu du fait qu'elle a été placée moitié sur une page, moitié sur l'autre. Nous espérons qu'on corrigera ce défaut dans les traductions du livre qui sont annoncées, en disposant la photo d'une manière plus satisfaisante. Nous souhaitons voir paraître au plus tôt les traductions française, anglaise et grecque de ce beau livre. D. S. D. V.

Friedrich Wilhelm Deichmann. — Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna. Baden-Baden, Grimm, 1958 ; gr. in-4, texte : 20 p. ; XIV pl. coul. ; 413 pl. n.

En plusieurs campagnes, une étude aussi détaillée que possible des monuments et des mosaïques ravennates a produit cet ouvrage, qui est en somme un album destiné à procurer des documents photographiques. L'introduction de quelques pages situe les œuvres et, pour chaque monument, indique les grandes lignes du programme suivi pour la décoration.

En possession de cet album l'on peut dorénavant étudier à l'aise le détail des mosaïques. Il faut vivement remercier les éditeurs de cet ouvrage pour le service rendu. Une quinzaine de planches en couleur enrichissent cette collection unique. D. Th. Bt.

Giuseppe Bovini. — Die Mosaiken von Ravenna. Milan, Silvana, 3e éd. 1956 ; in-fo, 55 p., 45 pl. coul., 16 en noir.

Voici une édition d'art qui honore la maison éditrice. Si l'œuvre de Deichmann nous fournit des documents, celle de Bovini nous apporte tout l'émerveillement de la couleur, en des teintes exactes. Nous bénéficions des travaux de restauration, des remises en état dont les mosaïques de Ravenne ont été l'objet ces dernières décades. Des publications comme celle-ci, avec les études qu'elles comportent, permettent de suivre mieux l'histoire de cet art majestueux qu'est la mosaïque. Si l'Orient l'a fort mis en honneur, on doit aussi tenir compte des œuvres d'Occident qui nous conservent ce style classique qui, en Italie, a laissé des traces nombreuses, par exemple à Pompéi. A Ravenne, diverses périodes sont représentées et diverses influences. Sous la conduite de G. Bovini et à l'aide de ses belles illustrations l'on pourra mieux connaître la mosaïque, non seulement à Ravenne, mais en général. Et, avec elle, l'on pénétrera davantage dans l'iconographie tant d'Orient que d'Occident. D. Th. Bt.

H. P. L'Orange et P. J. Nordhagen. — Mosaikk, Fra Antikk til Middelalder. Oslo, Dreyers Forlag, 1958; in-4, 85 p., 98 pl. et 4 pl. en couleurs, 42 cour. norv.

Ce livre, dû à la collaboration de deux savants éminents, se divise en deux parties dont la première a été écrite par H. P. L'Orange, qui étudie l'histoire de la mosaïque depuis l'antiquité jusqu'au début du moyen âge. Dans cinq petits chapitres, l'A. traite successivement de : I. La transition de la plastique vers la mosaïque, ce qui est caractéristique pour l'art hellénistique ; II. L'évolution de la mosaïque même, jusqu'au moyen âge, où nous assistons à une disparition presque complète du modelé dans la mosaïque et à la prédominance de plus en plus grande de la surface plane et de l'élément linéaire ; III. La fusion qui s'opère entre l'architecture et l'image. La décoration tend à s'intégrer toujours plus harmonieusement dans l'ensemble architectural duquel elle doit faire partie ; IV. Les capitales de l'art de la mosaïque, Rome, Ravenne et Thessalonique, où nous trouvons les modèles les plus achevés des différentes époques traitées dans le présent ouvrage. — La seconde partie, due à P. J. Nordhagen, donne une explication de l'évolution technique de la mosaïque. L'A. y étudie toutes les techniques employées. Suit une courte conclusion dans laquelle est fait le bilan des siècles étudiés et où sont déjà indiqués les changements qui s'opéreront dans la mosaïque durant les siècles à venir, c'est-à-dire au moyen âge. De bonnes illustrations, bien choisies, illustrent remarquablement le texte de ce livre beau et intéressant. D. J.-B. v. d. H.

I. E. Grabar, W. N. Lasarew, W. S. Kemenow. — Geschichte der russischen Kunst. Tome II. Dresde, Verlag der Kunst, 1958 ; in-4, 310 p., 263 ill. dont 8 en couleurs.

C'est avec joie que nous saluons la parution du tome second de la *Geschichte der russischen Kunst* dont le tome premier a paru en 1957 (*Irénikon*, 1958, p. 417). Le contenu de ce tome se divise en deux grandes parties : I. L'Art de Novgorod et II. L'Art de Pskov. Dans la première partie, de beaucoup la plus importante, après une introduction générale, due à V. N. Lazarev, M. K. Karger décrit l'architecture de Novgorod et de ses environs du XIe s. au XVe s. Il est intéressant de voir que déjà au premier quart du XIIe s., les architectes de Novgorod cherchaient, sur la base de l'héritage de Kiev, des solutions complètement indépendantes. La simplicité des formes, l'austérité des proportions et la clarté de l'idée constructive resteront les caractéristiques de cette architecture aussi longtemps que durera l'indépendance de Novgorod. C'est la deuxième moitié du XIVe s., qui, à bon droit, peut être considérée comme la période classique de cet art. La fin de ce siècle marquera un fléchissement et un retour assez curieux vers un style archaïsant, qui se rapproche nettement de celui du XIIe s. Dans un deuxième chap. V. N. Lazarev traite de la peinture et de la sculpture de Novgorod. C'est le chapitre le plus important et le plus long du livre. L'A., avec sa clarté habituelle, nous dépeint l'évolution de la fresque et de la peinture d'icones avec une rare maîtrise. Dans un style très vivant, il arrive à faire revivre devant nous ces artistes, en grande partie inconnus, avec les problèmes qui les préoccupaient et les solutions qu'ils y ont trouvées. Grâce au fait que la terre de Novgorod n'a pas été envahie par les hordes tatares, l'évolution artistique n'a pas été interrompue. Ainsi donc, une chaîne continue de témoins a subsisté jusqu'à nos jours. A la fin du XIIe s., comme le montre l'A., on trouve déjà à Novgorod un groupe stylistique uni dont témoignent les églises St-Georges de Staraja-Ladoga et Spas-Neredica (la dernière, le monument le plus important de cette époque, a été malheureusement détruite pendant la dernière guerre). Déjà on y trouve les traits caractéristiques de l'art de Novgorod, traits qui, au courant des siècles, ne feront que s'accentuer. C'est un art beaucoup plus austère que celui de Vladimir-Suzdalj. On ne se tient plus au canon des couleurs en usage à Byzance. Le réalisme des personnages est renforcé, tandis que la manière de peindre est plus énergique et en même temps plus libre. Quoique l'on puisse reconnaître à Novgorod, comme ailleurs, un courant grécophile à côté d'un courant plus populaire, ce dernier prendra assez vite le pas sur l'autre. Au XIIIe s., l'art plus populaire commence à dominer pour atteindre son apogée au XIVe s. Cet art, plus réaliste, est aussi plus humain et plus sentimental, plus vivant en somme. L'échelle des couleurs devient plus pure et plus claire, mais cela reste toujours néanmoins un art monumental. L'artiste qui a le plus influencé le XIVe s. à Novgorod est Théophane le Grec. Tout en étant originairement sous l'influence de l'art des Paléologues, il a réussi à transformer celui-ci par ses dons personnels incomparables de manière à en faire un art proprement novgorodien. Son influence a duré de la fin du XIIIe s., jusqu'au dernier quart du XIVe s., où un retour vers un style plus sec et plus linéaire se fait jour. La peinture à fresque de Novgorod aux XIIIe et XIVe s., marque un des points culminants de l'art monumental russe. Ses traits caractéristiques sont la force et l'immédiat de son expression, la richesse et la multiplicité de ses solutions décoratives et l'adaptation artistique incomparable au rythme des lignes architecturales, le tout

doublé d'une connaissance du métier hors pair. Tandis qu'au XIIe s. la peinture à fresque domine et qu'au XIIIe s. et au début du XIVe son rôle est encore très important, à la fin du XIVe un renversement de cet état de choses se produit. Au XVe s. c'est clairement la peinture d'icones qui tient la première place, et les fresques ne sont généralement plus que des icones peintes à la fresque sur les murs. Le style classique de la peinture d'icones s'élabore au cours de la dernière moitié du XIVe s., et c'est à la fin de celui-ci et au début du XVe s. que sont nés les traits caractéristiques fondamentaux de la peinture d'icones à Novgorod. Ce système adopté à Novgorod deviendra plus tard la manière classique de peindre les icones. On choisit des thèmes simples qui parlent directement au spectateur, tandis qu'on simplifie autant que possible l'iconographie traditionnelle de la représentation choisie, en élaborant une composition claire et bien ordonnée, qui forme un contraste avec celle, souvent assez morcelée, du XIVe s. A la fin du XVe s. on assiste quand même à un changement, d'abord presque imperceptible, mais ensuite de plus en plus accentué, de tous les traits qui ont fait de l'iconographie de Novgorod au XVe s. la période classique de la peinture d'icones en Russie. A la fin de ce siècle et au début du XVIe s., l'art de Novgorod perd son caractère d'indépendance, pendant que l'influence de Moscou ne cesse de s'accroître dans ce domaine. Un petit chapitre dû à A. V. Arcichovskij sur les arts mineurs à Novgorod clôt cette première partie. — Dans la deuxième partie, V. N. Lazarev étudie avec N. N. Voronin (l'architecture) l'art de Pskov et de ses environs. Quoique cet art, de même que celui des provinces du Nord, n'ait pas encore été étudié à fond, les AA. montrent déjà que Pskov et les régions du Nord ont un style suffisamment indépendant et possèdent des caractères assez spécifiés, pour former dans l'art russe un chapitre bien à part. Cela vaut pour l'architecture aussi bien que pour la fresque ou l'icone. La fin de l'ouvrage comporte une double conclusion, la première indiquant l'apport de Novgorod et de Pskov à l'art russe, la deuxième étant une conclusion aux deux premiers tomes de la série dont ils ne forment que le début. En substance les AA. font remarquer que l'art du moyen âge russe (comme en Occident d'ailleurs), se développa à l'intérieur de la culture féodale. Il était lié aux dogmes de l'Église, mais en même temps bien enraciné dans la vie du peuple, comme tout art vraiment grand. Contre Muratov donc, qui voyait dans cet art surtout des traits aristocratiques selon l'esprit et la forme, nos AA. accentuent, et à bon droit il nous semble, l'influence du caractère populaire dans l'art russe de cette époque. L'édition est très soignée et fait honneur aux éditeurs. Elle nous fait attendre avec une certaine impatience la parution, que nous espérons prochaine, du troisième tome qui doit traiter de l'art de Moscou du XVe jusqu'à la fin du XVIe s.

D. J.-B. v. d. H.

Georges Marçais. — Algérie Médiévale. Monuments et paysages historiques. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1957 ; in-4, 146 p., nombreuses pl.

L'Algérie passa, au VIIe siècle, du régime byzantin à celui de l'Islam Mais la lutte se poursuivit longtemps. Antiquité des monuments, sobriété artistique, réminiscences chrétiennes et toute une histoire dramatique rendent l'Algérie attachante aux chrétiens comme aux musulmans. On ne

peut dissocier les formes artistiques des pays orientaux ; la fidélité à des traditions est commune à tous ; le sens religieux de la grandeur de Dieu marque ces œuvres de manière indélébile. Il faut remercier ceux qui nous ont procuré et ceux qui nous ont conservé ces œuvres d'art. Les photos sont parfaites. D. Th. Bt.

Pierre Pradel. — Sculptures romanes des Musées de France. Paris, La Cordelle, 1958 ; in-4, 62 p., nombreuses planches.

Comme le titre le dit, ce magnifique album présente des œuvres de sculpture romane, que les musées de France ont sauvées de l'oubli. L'A., en un texte éloquent, fait retrouver dans ces pierres détachées de leur écrin, tout l'esprit de l'art roman, toutes les particularités de chaque école. De courtes notices, d'ordre technique, rendent l'étude des monuments plus attachante. D'admirables photos, de surcroît. Il nous semble que quelques références à l'art oriental eussent apporté de la lumière.

D. Th. Bt.

Art du haut moyen âge dans la région alpine. Actes du IIIe Congrès international pour l'étude du haut m. â. Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1954 ; in-8, 372 p.

Pour la période fort obscure du haut moyen âge, les principaux facteurs de contact entre l'Orient et l'Occident semblent avoir été les relations diplomatiques entre les empereurs et la présence de moines grecs dans la région alpine (il suffit de penser au rayonnement des abbayes de Reichenau et de St-Gall, ou de l'île de Torcello à Venise). Ce n'est donc pas sans raison que nous pouvions espérer trouver quelque communication à propos de l'art byzantin dans ces Actes consacrés à la région alpine. Un simple coup d'œil sur l'index nous offre des titres aussi alléchants que : *Il primo San Marco*, *San Giovanni in Conca* (Milan), *Absidi poligonali*, *Églises à Rotonde orientale*. C'est le nom de Grabar, lié à celui de Castelseprio qui a retenu notre attention. Si l'A. souscrit à la datation de Kurt Weitzmann — Xe siècle — il n'hésite pas à mettre ces fresques très byzantinisantes sur le compte d'artistes occidentaux. Les arguments et la méthode qu'il emploie sont d'une belle qualité. A juste titre il fait remarquer que la peinture murale observe des usages qui lui sont propres et qui changent lentement. Dans le cas de Castelseprio il s'arrête alors à deux de ces usages : celui de représenter un cycle de l'enfance du Christ sur les murs d'une église, et celui de fixer ce cycle dans le chœur : ces deux usages s'avèrent « latins » à cette époque. En plus, le médaillon du Christ est très médiéval et occidental. Enfin l'examen des nimbes de l'Enfant Jésus nous fournit un élément d'attache : on retrouve le même type de nimbe dans des miniatures de l'époque ottonienne, sorties des abbayes du lac de Constance, et uniquement là. Malheureusement l'A. se contente de quelques dessins schématiques, alors que le volume est illustré de 170 reproductions et plans. La typographie et reliure pleine-toile sont très soignées. Les communications sont en allemand, italien ou français. Il serait injuste de ne pas signaler enfin deux articles remarquables sur l'église de Münster-Mustair et ses fresques, amplement illustrés. D. L. D.

James Morris. — The Hashemite Kings. Londres, Faber and Faber, 1959 ; in-8, 231 p., 16 ill. + carte, 21/-

L'auteur, qui a été correspondant du *Times* et du *Manchester Guardian* au Moyen-Orient, et à ce titre en contact avec des personnalités tant anglaises qu'indigènes, nous retrace l'histoire de la dynastie hachémite qui, de Hussein Ibn Ali, roi du Hedjaz, à ses arrière-petits-enfants Hussein de Jordanie et Feisal II d'Irak, est une suite de tragédies, mais aussi une illustration de la politique anglaise au Moyen-Orient d'avant la guerre de 1914-18 à nos jours. On retrouve avec plaisir, tracée par un Britannique qui sait être objectif quant aux défaillances de son pays en politique, la narration de l'auteur de *Sultan in Oman*. Dans un style très imagé qui convient aux fastes de l'Orient toujours mystérieux, nous voyons passer les figures de Hussein, le père de Ali du Hedjaz, Abdallah de Jordanie, assassiné, Feisal Ier d'Irak, Abdulilah (régent assassiné), Talal, le Roi fou de Jordanie qui abdiqua, Ghazi d'Irak, mort d'accident, Feisal II, assassiné, et Hussein de Jordanie. Beaucoup d'encre a coulé sur le Moyen-Orient, beaucoup d'or britannique aussi. Les Hachémites ont su être de grandes figures, comme Feisal Ier et Abdallah, et leur amitié avec les Britanniques, bien que difficile dans le contexte historique, fut souvent loyale et effective. « Ils sont seulement les derniers d'une caravane de martyrs », disait Hussein de Jordanie de Feisal II et d'Abdulilah. Le dernier représentant de cette dynastie résumait très clairement la physionomie de celle-ci. Les figures de Lawrence le fantasque, Kirkbride le bon géant et Glubb pacha, le père de la Légion Arabe, sont les témoins de la présence britannique dans cette fresque. On ne saurait être indifférent à cet intéressant ouvrage, tant pour la matière que pour la forme et surtout l'objectivité de son auteur. J. G.

Rom Landau. — Islam and the Arabs. Londres, George Allen and Unwin, 1958 ; in-8, 299 p., 30/-

L'auteur, professeur d'études islamiques et nord-africaines au Collège du Pacifique en Californie, nous présente un ouvrage didactique d'une remarquable clarté. Nous voyons apparaître l'Arabie d'avant le prophète, puis avec le prophète, l'Islam et le Coran. Tout au long des différents chapitres, les Califes, le Maghreb, l'Espagne islamisée. Sont repris en détail la « Sharia » ou loi coranique, la philosophie, les sciences, la littérature, les arts et enfin les problèmes actuels du Monde arabe. Chaque chapitre est conclu par des tableaux chronologiques ou un glossaire et une liste succincte d'ouvrages recommandés. L'auteur s'est attaché surtout au monde musulman arabe et nous livre un travail de fort bonne vulgarisation.

J. G.

Richard F. Kreutel. — Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. (Osmanische Geschichtsschreiber, 3). Graz, Styria, 1959 ; in-12, 334 p., 3 cartes.

L'intérêt de la connaissance des chroniqueurs ottomans n'est plus à démontrer ; on les souhaite plus accessibles. C'est à quoi s'applique l'animateur de la présente collection, en présentant lui-même le récit du derviche Ahmed. Contemporain des grandes équipées de Murad II et de

Mahomet II au XVe siècle, cet auteur ottoman, connu sous son patronyme ʿAşık-Paşa-zâde, a voulu retracer l'épopée de sa nation depuis Osman. On trouve ici une traduction soignée de cet ouvrage. L'introduction se borne aux questions essentielles d'auteur et d'édition. Les noms propres sont transcrits selon les conventions orthographiques du turc moderne, en respectant les graphies anciennes. L'érudition de l'A. se manifeste dans la formulation sobre des notes, et des deux index, noms de personnes et de lieux. D. M. F.

Fontes Latini historiae Bulgaricae, I. Serdicae (Sofia), Acad. litt. Bulg., Inst. hist., 1958 ; in-4, 454 p., 2 cartes (titre bulg. et lat.).

L'Académie des sciences de Sofia a entrepris la publication des diverses sources historiques et géographiques concernant ce pays. A défaut des pièces d'archives, ce premier volume recueille les sources littéraires de langue latine jusqu'à Bède le Vénérable. Il fut difficile de limiter l'information au seul territoire de la Bulgarie actuelle, les catégories anciennes parlant de Thrace, d'Illyrie, de Macédoine. Le recueil reproduit 34 auteurs ou documents, texte original et traduction bulgare. Les notes sont, en général, celles de l'édition qui a été reprise ; chaque partie est coiffée d'une introduction sommaire. L'ordre chronologique enlève tout lien intrinsèque dans la succession des chapitres. L'édition fut préparée par plusieurs collaborateurs : Mihail Vojnov, Borislav Primov, Velizar Velkov, Strašimir Lišev, Dimităr Dečev ont présenté toute une série de textes. En raison de l'importance des renseignements fournis par ces auteurs, signalons en particulier l'historien Ammien Marcellin présenté par Boris Gerov et Jordanes présenté par Veselin Beševliev et Genoveva Cankova-Petrova. Vasilka Tăpkova-Zajmova présenta les importants itinéraires latins (et d'autres notices), et sur cette base dressa la carte de l'ensemble géographique Macédoine-Thrace aux IVe-VIe siècles, en collaboration avec V. Velkov. L'autre carte est le fac-similé de la section balkanique de la *Tabula Peutingeriana*. Les illustrations qui accompagnent les extraits de la *Notitia dignitatum* proviennent de l'édition de Seeck, mais sont moins nettes. Un index unique groupe toutes les notions. On s'étonne de petites incohérences, comme le choix de certaines graphies de noms de lieu sur la carte à un cas décliné, tandis que l'index porte le nominatif. Une bibliographie générale est groupée à la fin, tandis que chaque chapitre comprend aussi la sienne. On se félicite de trouver rassemblés et classés de nombreux documents dispersés dans la Patrologie et des éditions rares.
D. M. F.

F. Thiriet. — **Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie.** T. I, 1329-1399. (Documents et Recherches, 1). Paris-La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, 248 p., une carte.

Ce volume ouvre une nouvelle collection dirigée par le professeur Paul Lemerle : Documents et Recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves, et leurs relations commerciales au moyen âge (École pratique des Hautes Études, VIe section). Les archives vénitiennes étaient consultées principalement, jusqu'à présent, en fonction de l'histoire européenne ; il est urgent de les exploiter plus méthodiquement pour l'his-

toire du Proche-Orient et du monde byzantin, domaine géographique qui prit une grande place dans les préoccupations de la République. Commençant par les régions européennes de l'empire romain d'Orient, on s'est attelé à dépouiller les procès-verbaux des délibérations du Sénat depuis le moment où l'importance politique de cet organisme devint prépondérante. Quelques pages d'introduction rappellent l'histoire des institutions et classent la masse de sources qui fournissent les pièces des présentes notices. Ce t. I, de 972 notices, traite du XIVe s., le t. II traitera du XVe s. La carte esquisse les grandes directions des routes marchandes vénitiennes en Méditerranée orientale. En appendice, une note sur les monnaies, poids et mesures permet de mieux saisir la portée des conventions décidées dans les textes. Par leur objet, ces régestes concernent l'histoire économique ; on y relève cependant de nombreuses indications sur les institutions, des traits de l'ambiance politique de l'époque, peu de chose pour l'histoire ecclésiastique, sauf quelques aspects de sociologie religieuse.

D. M. F.

Constantin Brăiloiu. — Vie musicale d'un village. Paris, Inst. univ. roumain Charles-Ier, 1960 ; in-4, 164 p., 20 fr. fr.

L'A. de cette curieuse étude de folklore mourut tandis que l'ouvrage était déjà à l'impression. C'est le résultat d'une enquête universitaire effectuée de 1929-1932, mise en forme par la suite. L'étude est principalement sociologique, ayant pour objet la vie du répertoire musical d'un village, Drăgus, près de Făgăraş, en Transylvanie méridionale, au cours supérieur de l'Olt, situation frontalière prêtant le flanc à des influences diverses. L'ouvrage reproduit le dossier de l'enquête, qui porte sur un répertoire d'une centaine de pièces. Sur 1800 habitants, 35 ont servi d'informateurs. L'argumentation porte sur les proportions de fréquences en tenant compte de tous les éléments : âge de la vie, sujet des chants, circonstances politiques, degré de culture, etc. Au terme d'une enquête aussi minutieuse et formelle, les conclusions révèlent l'attachement d'un peuple à ses traditions, et ses réactions devant la vie qui progresse.

D. M. F.

Leonard Ellinwood. — The History of American Church Music. New-York, Morehouse, 1953 ; in-8, 274 p., 20 ill., 6,50 dl.

Le présent ouvrage dépasse les limites de l'intérêt purement musical. Tout en traitant de l'histoire de la musique d'Église aux États-Unis depuis l'époque de la colonisation espagnole jusqu'à nos jours, l'A. dessine l'image des Églises même dont il suit le développement musical. L'étude n'est pas exhaustive, on n'y trouvera ni l'histoire de l'hymnodie ni celle de l'oratorio. Ces sujets ont été suffisamment étudiés ailleurs. En échange, le lecteur sera frappé par les descriptions pittoresques de la façon dont les premiers Américains ont chanté les louanges divines. L'A. fait une grande part à l'aspect communautaire de la musique d'Église américaine, ainsi qu'à son aspect instrumental (orgue, etc.). L'ouvrage contient également les résultats de nombreuses enquêtes au sujet du répertoire, et l'on verra que de plus en plus la musique aux États-Unis prend un caractère propre et national, se libérant d'une part de l'influence anglaise et d'autre part du

répertoire traditionnel européen. L'A. a multiplié les détails historiques, surtout dans la partie bibliographique, mais on regrettera l'absence totale d'exemples musicaux, d'autant plus que les mélodies dont il est question sont inconnues en Europe. D. P. B.

Luitfrid Marfurt. — Musik in Afrika. Munich, Nymphenburger, 1957 ; in-8, 110 p., 43 ill.

L'importance de la musique africaine pour l'histoire de la musique primitive et pour la musicologie en général est très grande. La bibliographie de l'étude de M. M. (p. 99) montre qu'elle n'a pas été l'objet d'études détaillées, ni chez nous, ni en Afrique. Il s'agit d'une grande inconnue et l'ouvrage de M. M. a le grand mérite d'en établir, malheureusement d'une façon très sommaire, la théorie. Il y a trois parties, dont la première, sur la musique instrumentale, est la moins originale. En effet, un certain nombre d'instruments de musique ont été étudiés par d'autres au cours de ces dernières années. C'est la deuxième partie qui est la plus intéressante. Elle contient un aperçu sur la gamme, les modalités, la monodie, la polyphonie, etc. La troisième partie enfin est consacrée à l'interprétation et le *Sitz im Leben* de cette musique. Les opinions de l'A. ne manquent pas d'originalité sur ce point, mais elles sont souvent contestables, par exemple dans le rapprochement entre le chant grégorien et la musique des tribus d'Afrique centrale (p. 84 ss.). Ces quelques bémols ne peuvent pas diminuer la valeur de cette étude destinée au grand public mais que les spécialistes liront également avec intérêt. D. P. B.

III. RELATIONS

Festgabe Joseph Lortz. Herausgegeben von Erwin Iserloh und Peter Manns. I. Reformation, Schicksal und Auftrag ; II. Glaube und Geschichte. Baden-Baden, Grimm, 1958 ; 2 vol. in-8, XXIV-586 + 590 p.

Les « Mélanges » offerts à un professeur sont toujours un indice de son rayonnement. Pressés d'honorer leur maître, les amis et disciples de J. Lortz n'ont pas voulu attendre plus que le soixante-dixième anniversaire de celui-ci pour lui offrir ces deux luxueux volumes comprenant 46 études variées, relatives à l'Histoire de la Réforme (t. I. Destin et mission : c'est dire déjà l'intérêt œcuménique de l'ouvrage), et à la Foi et à l'Histoire (t. II). Des érudits de différentes confessions et de différents pays (Allemagne, Autriche, France, Belgique, Italie, Angleterre, Hollande) ont collaboré à ce recueil. Nous ne pouvons que tout au plus citer leurs noms : P. Althaus, O. F. Anderle, K. O. von Aretin, H. Asmussen, H. Barion, W. Becker, M. Bendiscioli, M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Daniélou, O. A. Dilschneider, K. Eder, K. Esser, D. Gorce, J. Hamer, F. Heer, E. Iserloh, H. Jedin, L. Just, O. Karrer, E. Kinder, M. Lackmann, M. Laros, F. J. Leenhardt, W. v. Loewenich, P. Manns, P. Meinhold, S. J. Miller, J. Möller, E. Monnerjahn, J. Pascher, L. Petry, V. Redlich, O. Rousseau, M. Schmaus, R. Schmittlein, R. Schneider, H. Schüssler, W. Schüssler, G. Stählin, W. Stählin, F. Stepun, B. Ulianich, C. J. de Vogel, F. W. Wentzlaff-

Eggebert, H. Wolter. — Il va sans dire que la Réforme luthérienne a la plus grande place dans les études qui figurent ici. Mais beaucoup de questions concernant la patristique, la théologie médiévale, le conciliarisme, l'humanisme et le développement du protestantisme, ainsi que les aspects œcuméniques de la théologie moderne (notamment chez Newman, études de M. Laros et de W. Becker) ont été étudiés. Une liste des œuvres de J. Lortz figure à la fin du 2e volume. D. O. R.

Berthe Gavalda. — Le mouvement œcuménique. (Coll. Que sais-je ?, 841). Paris, Presses Universitaires, 1959 ; in-12, 128 p.

C'est un signe des temps que la parution dans une telle collection d'un ouvrage d'initiation aux problèmes œcuméniques, sujet difficile et dont la littérature est déjà fort abondante : l'histoire du Mouvement œcuménique de Rouse-Neill comporte un fort gros volume. L'A., qui laisse d'ailleurs apparaître ses propres opinions et par là peut avoir péché contre l'objectivité intégrale, a vu relever par des protestants de graves lacunes : l'absence, par exemple, de l'analyse du document de Toronto de 1950. Dans la description de l'opposition protestante au Conseil œcuménique, elle semble attacher une trop grande importance à ce phénomène ; nous avons aussi relevé quelques inexactitudes comme le « cardinal Döllinger », l'intercommunion entre Orthodoxes et anglicans, l'épiscopalisme américain qui serait différent de l'anglicanisme. Cependant, dans l'ensemble, c'est un petit manuel qui peut informer avantageusement le non-initié sur le fonctionnement du Conseil œcuménique, sa position, son but.
D. Th. Bt.

Einar Molland. — Christendom. Londres, Mowbray, 1959 ; in-8, XIV-418 p., 35 /-

Voici un ouvrage fort utile pour quiconque s'intéresse et travaille à l'Unité chrétienne. L'A. donne une description des principales Églises et Confessions chrétiennes ; pour ce faire, il a adopté un plan uniforme : Histoire, Doctrine, Organisation interne, Culte, etc. ; en fin de volume, des tables diverses et des bibliographies complètent l'information. Il divise les chrétiens en vingt grands groupes et ajoute quatre groupes de systèmes religieux dérivés du christianisme : Unitariens, *Christian Science*, Témoins de Jéhovah et Mormons. Le volume se termine par des considérations œcuméniques. Il n'est pas aisé d'analyser pareil ouvrage ; les sondages que nous y avons faits nous ont satisfait ; l'information, l'objectivité de l'A. sont parfaites, sereines. Ouvrage de consultation à avoir sous la main. D. Th. Bt.

Gregory Baum, O. S. A. — That they may be One. A Study of Papal Doctrine (Leo XIII-Pius XII). Londres, Bloomsbury Publishing Co, 1958 ; in-8, X-180 p., 21 /-

Le chan. Aubert de Louvain avait publié, il y a une dizaine d'années un petit volume sur le Saint-Siège et l'Union des Églises. Depuis Léon XIII, les documents pontificaux abondent en cette matière. L'A. du présent ouvrage reprend cet exposé d'après un plan idéologique et examine,

les multiples aspects de l'unité et des séparations dans un esprit œcuménique. En appendice la Lettre de Boston. Le chapitre 5 définit ce qu'il faut entendre par « Œcuménisme catholique ». Ouvrage bien documenté sur la position du Saint-Siège en ces matières. D. Th. Bt.

George H. Tavard. — The Church, the Layman and the Modern World. New-York, Macmillan, 1959 ; in-12, VIII-84 p., 2,50 dl.

La réputation de l'A. n'est plus à faire, depuis son premier petit ouvrage *Catholic Approach to Protestantism*, qui a été traduit en français. Dans le présent volume, il veut seulement signaler au chrétien laïque ses responsabilités dans la société et l'Église. Le chapitre sur la réintégration des non-catholiques est un exemple de charité spirituelle, inspiré de l'abbé Couturier ; qui ne lira pas avec émotion les longs passages que l'auteur nous donne (pp. 72-73) de la « Lettre à un catholique romain » du grand Wesley ? Ceci dira quel esprit anime le P. Tavard. D. Th. Bt.

One Fold. Éd. by Edward F. Hanahoe et Titus F. Cranny, S. A. Graymoor, Garrison, Chair of Unity Apostolate, 1959 ; in-8, 384 p., 6,50 dl.

Comme le dit le sous-titre, ce sont des essais et documents pour commémorer le Jubilé d'or de l'Octave de prière pour l'Unité, fondée par le R. P. Wattson, en 1908. Comme « il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père », nous laisserons ceux qui sont encore à ce stade lire cet ouvrage ; nous devons à la vérité de dire que beaucoup ne le comprendront plus en ce moment. Mais il est évident aussi que dans ces seize essais, outre une grande masse de documents, il y a bien des faits à retenir, des enseignements à retirer. Parmi ces chapitres nous signalerons celui du R. P. C. Boyer, l'étude du R. P. T. Carroll sur les Iconoclastes et celle du R. P. Hanahoe sur les *Vestigia Ecclesiae*. D. Th. Bt.

Notices bibliographiques.

Sermons de saint Basile le Grand pour le Peuple (traduction du grec, en ukrainien). Glen Cove, N. Y., 1954 ; in-8, 272 p.

Traduction en ukrainien de 22 homélies de S. Basile à l'usage des nombreux Ukrainiens exilés. La majeure partie du travail est due au R. P. S. Fedynjak des religieux basiliens.

Donald Attwater, *St. John Chrysostom*. London, Harvill Press, 1959 ; in-8, 192 p., avec deux cartes.

Cet ouvrage avait été publié une première fois déjà aux États-Unis. Il fournit une description détaillée de la vie et de l'activité de saint Jean Chrysostome comme pasteur et prédicateur. L'A. qui s'est spécialisé dans l'étude des vies de saints, donne ici une biographie attachante du saint docteur de l'Église orientale.

St. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* translated by Archimandrite Lazarus Moore. Londres, Faber and Faber, 1959; in-8, 270 p., 25/-

L'introduction de cet ouvrage nous prévient qu'une édition critique de l'*Échelle* de Jean Climaque est encore à faire et que la seule traduction anglaise est plutôt une paraphrase de l'original. Une nouvelle traduction était donc nécessaire ; celle-ci a le mérite d'être fidèle, facile à lire et à comprendre.

Berthe Gavalda, *Les Églises en Grande-Bretagne*. (Coll. Que sais-je ?, 837). Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; in-12, 128 p.

Voici, sous un format réduit, bon nombre de renseignements sur les diverses Églises qui entretiennent la vie chrétienne en Grande-Bretagne. Il s'agit ici d'un apport en vue d'une meilleure connaissance des uns et des autres et d'une situation qui paraît inexplicable pour l'étranger. On pourra ne pas être d'accord avec telle affirmation ou réflexion, mais l'ensemble mérite créance.

André D. Tolédano, *Une Église du silence en Angleterre sous Élizabeth Ire*. (Bibliothèque Ecclesia, 31). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, XII-158 p., 4 NF.

On lira avec un intérêt croissant cette histoire des luttes d'Élizabeth d'Angleterre contre les « papistes » et on aura pitié d'une souveraine qui fut une grande reine. Son orgueil et sa haine furent grands aussi, impitoyables. Les portraits des martyrs catholiques relèvent cette histoire de rayons de beauté héroïque.

Raymond Matton, *Rhodes*. (Coll. de l'Institut Français d'Athènes : Villes et paysages de Grèce). Athènes, 3e éd. 1959 ; in-8, 156 p., 126 phot. hors-texte commentées en français et en anglais.

Rhodes est un nom qui représente une grande histoire, beaucoup d'honneur, des sites, des monuments. En ce moment, Rhodes reprend une grande place dans l'actualité œcuménique. Il faut remercier l'auteur et l'éditeur de cette monographie. C'est l'œuvre d'un savant historien, produite sous le patronage de l'Institut Français d'Athènes ; elle est à la fois livre d'histoire, d'archéologie, guide pour le visiteur. Il y a tant de choses à Rhodes et dans ce livre qu'on ne peut vraiment le résumer. Il faut lire ; il faut aller voir. Soixante-huit pages d'illustrations fort claires révèlent ces richesses.

L. V. Grinsell, *The Archaeology of Wessex*. Londres, Methuen, 1958 ; in-8, XVI-384 p., 15 illust., 6 cartes, 42/-

Cet ouvrage d'archéologie présente de nombreux aspects d'intérêt. Il pourra servir de guide dans la visite d'une province si riche en sites archéologiques des plus anciens ; à tout archéologue ce livre apportera des faits à juxtaposer à d'autres pour déterminer les influences ; parfois

celles-ci seront fort lointaines dans le temps ; d'autres fois, ce sera dans l'espace ; telles ces relations trouvées entre le Wessex et l'Égypte de la XVIIe Dynastie, ou Mycènes ou Knossos. L'historien y trouvera son compte par les traces d'invasions, de batailles ; le paléontologue aura aussi sa part ; l'historien des religions ne sera pas déçu. Photos et dessins sont abondants et fort bons.

PAUL-MARIE DE LA CROIX. O. C. D., *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-12, 588 p.

Sans préoccupation exégétique, mais de haute qualité spirituelle, ce petit ouvrage groupe en une vingtaine de thèmes généraux la doctrine de l'Évangile de saint Jean : L'Évangile spirituel, Le Verbe de Vérité, La figure du Christ, Le Christ vie, Le Christ lumière, Le Christ révélateur du Père et l'évangile de l'adoption, L'Esprit-Saint, La foi, Attirance divine et réponse humaine, Le Christ et la foi, La Pâque, Le sacrifice, L'union, Le retour au Père et l'unité, La Passion et la Mère du Rédempteur, Sous la conduite de l'Esprit, L'Esprit et l'âme, L'Esprit et l'Épouse.

F. CAYRÉ, A. A., *Les Trois Personnes*. La dévotion fondamentale d'après saint Augustin. Textes spirituels. Introductions diverses. Tournai, Desclée et Cie, 1959 ; in-12, 250 p.

Cet ouvrage est un ensemble de textes tirés des œuvres traduites récemment en français de saint Augustin, et groupés en un ensemble doctrinal de façon à faire ressortir l'importance du mystère trinitaire dans la vie spirituelle d'après le saint Docteur. Trois introductions : 1° « documentaire générale », 2° « spirituelle proprement dite », 3° « philosophique supérieure » (en tout une cinquantaine de pages). On n'aura jamais fini de retourner en tous sens la théologie augustinienne si nuancée d'intériorité. Le présent livre en est une preuve.

A.-M. HENRY, O. P., *L'Esprit-Saint*. (Coll. Je sais, je crois, 18). Paris, Arthène Fayard, 1959 ; in-12, 122 p.

Court traité de l'Esprit-Saint, qui part des notions bibliques (L'haleine de Dieu, Du souffle guerrier à celui du Messie, L'envahissement du souffle : temps messianique) jusqu'aux exposés doctrinaux de la théologie la plus élaborée (Connaissance et inconnaissance du Saint-Esprit, Noms et attributions du Saint-Esprit, Missions du Saint-Esprit, La loi de l'Esprit et la liberté).

La Vie et la Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par F. COUREL, S. J. (Coll. Christus, 3). Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in-8, 412 p.

Cet ouvrage est le troisième d'une collection nouvelle annexée à la revue *Christus*, et qui a pour but de répandre les écrits spirituels des grands classiques de la spiritualité française, notamment des écrivains de la Compagnie de Jésus. La *Doctrine spirituelle* du P. Lallemant est bien connue, et beaucoup seront heureux d'en retrouver le texte dans une présentation moderne et neuve. L'ouvrage comprend, outre une introduction nouvelle, la vie du P. Lallemant par le P. Champion et la *Doctrine*.

JEAN CADIER, *Calvin*. Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 192 p.

Les non-initiés trouveront dans l'ouvrage de M. C. un portrait du Réformateur peint avec compétence. Pas de découvertes originales, mais les faits historiques essentiels pour comprendre le caractère et l'œuvre de « l'homme que Dieu a dompté ».

HENRI CHAMBRE, S. J., *Christianisme et Communisme*. (Coll. Je sais, je crois, 95). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 120 p.

« Le communisme se propose de créer une société et un *homme nouveau* chez qui toute référence à Dieu sera exclue, un homme qui est à lui-même sa propre fin dernière » (p. 9). C'est cette notion-là et non une autre que l'Église réprouve, parce qu'elle ne peut pas ne pas la rencontrer sur son chemin tous les jours dans le dialogue contemporain. Tel est le développement de ce livre, qui rend compte de la doctrine communiste en ses ramifications les plus diverses, pour autant qu'elles sont commandées par ce même coefficient.

JACQUES LOEW, *Journal d'une mission ouvrière, 1941-1959*. (Coll. Rencontres, 55). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 476 p.

Le Père Loew, dominicain, travaillait comme docker à Marseille depuis 1941. En 1947, il fut chargé de la paroisse de La Cabucelle, tout en continuant son travail. Responsable de la Mission Ouvrière Saint-Pierre-et-Saint-Paul, il s'occupe actuellement de la formation des futurs missionnaires de ce groupe. Le présent volume, faisant suite à *En mission prolétarienne*, publie tous les rapports rédigés en dix-huit années par cette équipe. Expériences, découvertes, difficultés au sein de l'équipe, toute la vie de la mission passe sous nos yeux, jugée avec lucidité. En annexe, les statuts de la Mission, Institut séculier missionnaire, élaborés en 1954 et résumant l'expérience acquise depuis 1941. Livre important par sa valeur de témoignage objectif sur la vie d'une mission ouvrière. On pourra également apprécier telle remarque ou constatation sur la mentalité ouvrière.

The Batsford Bock of Christmas Carols edited by CYRIL TAYLOR. Londres, Batsford, 1957 ; in-4, 80 p., ill.

Ce volume, avec son abondante illustration en couleurs et son choix de trente-trois Noëls serait un cadeau fort apprécié dans bien des familles. Les mélodies sont données sans harmonisation ni accompagnement. L'introduction générale et les brèves notes sur chaque chant sont très utiles. L'éditeur a cherché son butin dans plusieurs pays et à travers cinq ou six siècles.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*

F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 junii 1960.